IBNU QUDAMAH
المغني
Al Mughni
Tahqiq:
DR. M.Syarafuddin Khathab
DR. Sayyid Muhammad Sayyid
Prof. Sayyid Ibrahim Shadiq
1
PUSTAKA AZZAM

DAFTAR ISI

بَابُ الاِسْتِطَابَةِ وَالْحَدَثِ

بَابُ مَا يَنْقُضُ الطَّهَارَةَ

بَابُ مَا يُوْجِبُ الْغُسْلَ

بَابُ الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

بَابُ التَّيَمُّمِ

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

بَابُ الْحَيْضِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

بَابُ الْمَوَاقِيتِ

بَابُ الْأَذَانِ

بَابُ إِسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

PENGANTAR *TAHQIQ*

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam yang dengan limpahan karunia-Nya segala macam kebaikan menjadi sempurna. Dia adalah Pelindung kami di dunia dan akhirat. Kami memohon kepada-Nya agar Dia mewafatkan kami dalam keadaan sebagai muslim dan mempertemukan kami dengan orang-orang shalih.

Shalawat dan salam semoga tercurah kepada manusia yang paling mulia dan junjungan anak cucu Adam, Nabi Muhammad SAW, serta kepada seluruh sahabatnya.

Maha Suci Engkau, ya Allah. Tidak ada ilmu kecuali ilmu yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sesungguhnya Engkau adalah Dzat Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui.

Madzhab Hanbali dianggap sebagai salah satu madzhab fikih yang terkenal. Oleh karena itu, maka para ulama dan para penuntut ilmu pun berusaha mengkodifikasikan ajaran-ajaran Madzhab Hanbali ini. Dari sini, maka kitab-kitab yang membahas tentang Madzhab Hanbali ini banyak bermunculan, dan pamor madzhab ini pun semakin naik. Semakin tersebarnya madzhab ini bukan atas peran pencetusnya sendiri, yaitu Imam Ahmad bin Hanbal Asy-Syaibani. Sebab, Imam Ahmad tidak meninggalkan satu kitab pun yang memuat pendapat-pendapatnya dalam masalah fikih, seperti yang telah dilakukan oleh ahli fikih-ahli fikih lainnya. Akan tetapi, semakin meluasnya madzhab tersebut adalah berkat peran Imam Ahmad bin Harun Abu Bakar Al Khallal, seorang ulama yang telah berguru kepada sejumlah imam madzhab di antaranya: Ahmad bin Hanbal bin Al Hajjaj Abu Bakar Al Marwadzi, kedua putera Imam Ahmad yaitu Shalih dan Abdullah, Harb bin Ismail Al Hanzhali Al Kirmani, Abdul Malik bin Abdul Hamid Mihran Al Maimuni dan lain sebagainya.

Allah SWT telah menugaskan kepada Al Khallal untuk menjaga Madzhab Imam Ahmad ini. Maka, Al Khallal pun mengembara ke

berbagai penjuru negeri dalam rangka pengkodisifikasian ini. Hal itu dilakukannya setelah Imam Abu Bakar Al Marwadzi menjadikannya merasa senang untuk meriwayatkan fikih Imam Ahmad. Keutamaan orang ini (Al Khallal) telah dijelaskan oleh Syaikh Ibnu Al Qayyim dalam kitabnya, *A'lam Al Muwaqqi'in*, "Imam Ahmad merupakan orang yang sangat tidak suka untuk menyusun sejumlah kitab. Dia lebih suka untuk berkonsentrasi pada periwayatan hadits. Dia tidak suka mencatat perkataan-perkataannya. Hal itu sangat tidak disukainya. Allah mengetahui niat dan maksud baik Imam Ahmad itu. Maka Al Khallal-lah yang mencatat perkataan-perkataan dan fatwa-fatwa Imam Ahmad, bahkan catatan-catatannya itu lebih dari 30 jilid.

Allah SWT telah menganugerahkan kepada kita kitab-kitab tersebut hingga tidak ada yang luput dari kita kecuali hanya sedikit saja. Al Khallal mengumpulkan naskah-naskahnya dalam sebuah kitab besar yang mencapai 20 jilid, atau bahkan lebih. Fatwa-fatwa, hadits-hadits dan berbagai macam permasalahan yang dikumpulkannya itu telah diriwayatkan dan disampaikan secara turun temurun, dari satu generasi ke generasi lainnya. Semuanya telah menjadi imam dan panutan bagi kelompok Ahlu Sunah dalam berbagai macam tingkatannya."

Setelah Al Khallal mengumpulkan riwayat-riwayat Imam Ahmad, murid-muridnya pun mengkajinya di Masjid Al Mahdi di Baghdad. Dari majlis yang diberkahi Allah ini, Madzhab Hanbali pun mulai tersebar luas. Selain itu, kaum muslim dapat menerima pendapat-pendapat dalam masalah fikih yang sudah dibukukan itu, setelah sebelumnya mereka hanya menerimanya dalam bentuk riwayat-riwayat yang tersebar dan risalah-risalah yang terpisah-pisah di berbagai wilayah, dalam dada (hapalan) sejumlah orang, atau di perpustakaan-perpustakaan pribadi mereka yang tidak dapat dilihat kecuali hanya orang-orang tertentu saja.

Maka, Al Khallal pun dianggap sebagai penyampai madzhab fikih Hanbali. Para ulama telah sepakat bahwa dia adalah orang yang mengumpulkan berbagai macam permasalahan fikih yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad.

Ibnu Al Jauzi berkata, "Al Khallal telah memfokuskan perhatiannya pada upaya untuk mengumpulkan ilmu-ilmu Imam Ahmad. Dia rela melakukan perjalanan demi mewujudkan niatnya itu. Dia menulisnya berdasarkan riwayat yang diterimanya baik dari jalur atas maupun jalur

bawah. Yang dimaksud dengan jalur atas dan jalur bawah adalah bahwa dia telah meriwayatkan sebagiannya dari murid-murid Imam Ahmad, sementara sebagian lainnya dia riwayatkan dari orang-orang yang telah meriwayatkan dari murid-murid Imam Ahmad itu."

Oleh karena itu, para ulama pun sepakat bahwa Al Khallal adalah orang yang mengumpulkan berbagai macam permasalahan fikih yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad. Selain Al Khallal, ada pula orang yang meriwayatkan hal serupa, meskipun jumlah yang diriwayatkannya itu lebih sedikit. Adapun di antara ahli fikih yang memiliki andil dalam meringkas apa yang telah dikumpulkan oleh Al Khallal dan memberikan sedikit tambahan ke dalamnya adalah Imam Umar bin Husain atau Abu Husain Al Khiraqi (Wafat tahun 334 H).

Al 'Ulaimi –salah seorang imam madzhab- menjelaskan tentang sosok Al Khiraqi ini dalam perkataannnya, "Beliau adalah orang alim yang mumpuni dalam madzhab Abu Abdillah, ahli ilmu agama, ahli wara', Allah pun menyayanginya, beliau juga mengambil ilmu dari orang-orang yang belajar dari Abu Bakar Al Marwadzi, Harb Al Kirmani dan dua putra Imam Ahmad, Shalih dan Abdullah, ia banyak mengarang kitab dan menjelaskan madzhabnya yang tidak dapat tersebar luas kecuali hanya kitab *Mukhtashar* (ringkasan) saja."

Hal itu disebabkan karena Al Khiraqi telah meninggalkan Baghdad ketika kelompok Syiah memiliki pengaruh yang kuat di sana. Dia pergi ke Damaskus dan meninggalkan karya-karyanya di Baghdad. Ketika dia kembali ke Baghdad, dia menemukan karya-karyanya itu telah terbakar hingga tidak ada yang tersisa kecuali hanya kitab *Mukhtashar*-nya saja. Setelah itu, dia pun kembali lagi ke Damaskus. Dia pun meninggal di sana pada tahun 334 H.

Kitab *Mukhtashar* karya Al Khiraqi ini merupakan kitab yang paling populer dalam madzhab fikih Hanbali. Oleh karena itu, para ulama pun berusaha keras untuk memberikan *syarh* (penjelasan) dan komentar terhadapnya, hingga jumlah kitab-kitab *syarh* dari kitab *Mukhtashar* ini pun sangat banyak. Mengenai hal itu, Syaikh Izzuddin Al Mishri menjelaskan, "Terdapat 300 kitab *syarh* yang menjelaskan kitab karya Al Khiraqi itu. Sungguh kita telah menemukan sekitar 20 kitab *syarh*."

Dalam kitabnya itu, Al Khiraqi telah menyampaikan secara ringkas apa yang telah dikumpulkan oleh Al Khallal. Sebagian ulama telah

menghitung jumlah permasalahan yang dimuat dalam kitab tersebut, dan ternyata jumlah seluruhnya mencapai 300 ribu masalah.

Kitab karya Al Khiraqi ini dianggap sebagai sumber rujukan utama dalam madzhab fikih Hanbali. Di antara orang yang memberikan *syarh* terhadap kitab tersebut dimana *syarh*nya itu masih ada hingga sekarang, bahkan telah dicetak dan diterbitkan, adalah Muwaffaquddin Abu Muhammad bin Abdillah bin Ahmad bin Muhammad bin Quddamah Al Maqdisi Al Jumma'ili Ash-Shalihi Al Hanbali. Kitab *syarh*nya itu diberi nama dengan kitab *Al Mughni*. Mungkin, kitab *Al Mughni* ini merupakan kitab *syarh* yang paling besar dan paling lengkap.

Mengenal Sosok Muwaffaquddin

Muwaffaquddin dilahirkan di desa Jumma'il, salah satu desa yang terletak di kota Nablus di Palestina, pada tahun 541 H, tepatnya pada bulan Sya'ban. Kami tidak mengetahui tentang sejarah kelahirannya itu, berbeda dengan para sejarawan yang telah membuat biografi tentangnya. Ketika usianya 10 tahun, dia pergi bersama keluarganya ke Damaskus. Di sana, dia berhasil menghapal Al Qur`an dan mempelajari kitab *Mukhtashar* karya Al Khiraqi dari para ulama pengikut Madzhab Hanbali.

Dia berhasil menghapal kitab tersebut, lalu dia memaparkan hapalannya di hadapan mereka. Mereka pun mengakui kesempurnaan hapalannya itu, lalu mereka memberinya *ijazah* (izin) untuk meriwayatkan kitab tersebut. Setelah itu, dia pergi ke Baghdad dan tinggal di sana selama 4 tahun dengan tujuan untuk menuntut ilmu. Di sana, dia mendalami ilmu fikih, hadits, perbandingan madzhab, nahwu (gramatika arab), *lughah* (ilmu bahasa), *hisab* (ilmu hitung), *nujum* (ilmu perbintangan/astronomi) dan berbagai macam ilmu lainnya. Dia menerima ilmu-ilmu ini dari sekelompok ulama yang nama-namanya akan kami sebutkan nanti.

Kemudian Muwaffaquddin pindah lagi ke Damaskus. Di sana, namanya semakin terkenal. Dia mengadakan sejumlah majlis keilmuan di Masjid Al Muzhaffari yang berada di Damaskus dengan tujuan untuk menyebarluaskan Madzhab Hanbali. Dia menjadi imam shalat bagi kaum muslim. Para ulama pun sering datang kepadanya untuk berdialog dan mendengarkan perkataan-perkataannya. Hampir dapat dikatakan bahwa tidak ada seorang pun yang melihatnya kecuali dia akan mencintainya.

Hal itu disebabkan karena ketinggian ilmunya, sikap *wara'*nya, dan juga ketakwaannya. Muwaffaquddin tidak pernah merasa jemu untuk berdialog dengan mereka dalam waktu yang lama serta untuk menerima banyak pertanyaan, baik dari kalangan awam maupun kalangan tertentu. Setelah itu, Muwaffaquddin kembali lagi ke Baghdad. Dari Baghdad, dia pergi ke Baitullah Al Haram bersama rombongan dari Irak dengan tujuan untuk berhaji dan berguru kepada sebagian ulama Makkah. Dari sana, dia pun kembali lagi ke Baghdad.

Muwaffaquddin menikah dengan Maryam, putri Abu Bakar bin Abdillah bin Sa'ad Al Maqdisi, paman Muwaffaquddin. Dari pernikahannya itu, dia dikaruniai 5 orang anak: 3 laki-laki yaitu Abu Al Fadhl Muhammad, Abu Al 'Izzi Yahya, dan Abu Al Majid Isa, serta 2 anak perempuan yaitu Fathimah dan Shafiyah. Muwaffaquddin adalah seorang yang berparas tampan, di wajahnya terdapat cahaya seperti cahaya matahari yang muncul karena sikap *wara'*, ketakwaan, dan *zuhud*nya, memiliki jenggot yang panjang, cerdas, bersikap baik, dan merupakan seorang penyair besar.

Para sejarawan telah sepakat bahwa dia wafat di Damaskus, lalu dia dikebumikan di kuburannya yang terkenal yang terletak di gunung Qasiyun, Damaskus. Abu Isa Muhammad Musa bin Muhammad bin Khalaf bin Rajih Al Maqdisi telah meratapi kepergian Muwaffaquddin itu dalam sebuah syair dimana kami telah memiliki dua bait di antaranya, yaitu:

Setelah kepergian Muwaffaquddin, tidak ada lagi keinginan untuk hidup# Sesungguhnya kehidupan setelahnya itu hanyalah ibarat racun yang mematikan.

Sesungguhnya Muwaffaquddin adalah ibarat dada dan mata bagi zaman ini # Dia merupakan tiang bagi kehidupan manusia, serta merupakan seorang yang zuhud dan wara'.

Guru-guru Muwaffaquddin

Dari penjelasan di atas, kita telah mengetahui bahwa Muwaffaquddin telah mendalami berbagai macam ilmu yang tidak diperolehnya dari segelintir guru. Akan tetapi, guru-guru Muwaffaquddin itu berjumlah lebih dari 30 orang. Mereka ada yang tinggal di Baghdad, Damaskus, Mousul, dan Makkah. Di sini, kami akan menyebutkan

sebagian dari mereka, yaitu:

Pertama, di Baghdad:

1. Abu Zur'ah Thahir bin Muhammad bin Thahir Al Maqdisi. Muwaffaq menimba ilmu darinya di Baghdad pada tahun 566 H.

2. Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Ahmad bin Ahmad atau yang terkenal dengan nama Ibnu Al Khasysyab, seorang ahli Nahwu pada masanya, serta seorang ahli hadits dan ahli fikih. Pada masanya, dia merupakan seorang imam dalam bidang ilmu Nahwu, *lughah* (bahasa), dan ahli fatwa. Para ulama pada masanya sering berkumpul di tempatnya dengan tujuan untuk meminta fatwa dan bertanya kepadanya tentang berbagai permasalahan. Dia wafat pada tahun 567 H.

3. Jamaluddin Abu Al Farj Abdurrahman bin Ali bin Muhammad atau yang terkenal dengan nama Ibnu Al Jauzi, seorang penulis berbagai kitab terkenal. Dia adalah orang yang telah menyusun sejumlah kitab dalam berbagai bidang keilmuan, dimana dia telah melakukan dengan baik penyusunan kitab-kitab itu. Dia adalah seorang ahli fikih, ahli hadits, serta orang yang *wara'* dan *zuhud*. Dia wafat pada tahun 597 H.

4. Abu Hasan Ali bin Abdurrahman bin Muhammad Ath-Thusi Al Baghdadi atau Ibnu Taaj, seorang *qari'* dan ahli *zuhud*.

5. Abu Al Fath Nashr bin Fityan bin Mathar atau yang terkenal dengan nama Ibnu Al Mina An-Nahrawani, seorang pemberi nasehat tentang agama Islam. Muwaffaquddin telah belajar tentang fikih dan ushul fikih darinya. Dia meninggal dunia pada tahun 583 H dalam keadaan belum menikah.

6. Muhammad bin Muhammad As-Sakan

Kedua, di Damaskus:

7. Ayahnya sendiri yaitu Ahmad bin Muhammad bin Quddamah Al Maqdisi.

8. Abu Al Makarim Abdul bin Muhammad bin Muslim bin Hilal Al Azdi Ad-Dimsyaqi (wafat tahun 565 H).

Ketiga, di Mousul:

9. Abu Al Fadhl Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ath-Thusi (wafat tahun 578 H).

Keempat, di Makkah:

10. Abu Muhammad Al Mubarak bin Ali Al Hanbali, seorang imam dalam Madzhab Hanbali yang tinggal di Makkah, serta seorang ahli hadits dan ahli fikih.

Murid-muridnya

Dari pembahasan yang lalu, kita telah mengetahui bahwa Muwaffaquddin telah mengadakan sejumlah majlis pengkajian di Masjid Al Muzhaffari dengan tujuan untuk menyebarluaskan Madzhab Hanbali. Hampir dapat dikatakan bahwa tidak ada seorang pun yang mendengar perkataannya kecuali dia akan mencintainya, lalu dia akan mendengarkan dan mendalami berbagai ilmu darinya. Dari sini, maka muncullah banyak orang yang memiliki andil dalam menyebarluaskan Madzhab Hanbali, di antara mereka adalah:

1. Saifuddin Abu Abbas Ahmad bin Isa bin Abdullah bin Quddamah Al Maqdisi Ash-Shalihi Al Hanbali (wafat tahun 643 H).

2. Taqiyuddin Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad Al Azhar Ash-Sharifaini Al Hanbali, seorang *hafizh* (wafat tahun 641 H).

3. Taqiyuddin Abu Abbas Ahmad bin Muhammad bin Abdul Ghani Al Maqdisi (wafat tahun 643 H).

4. Zakiyuddin Abu Muhammad Abdul Azhim bin Abdul Qawiy bin Abdullah Al Mundziri, seorang pengikut Madhzab Syafi'i (wafat tahun 656 H).

5. Abu Muhammad Abdul Muhsin bin Abdul Karim bin Zhafir Al Hashani, seorang ahli fikih yang tinggal di Mesir (wafat tahun 625 H).

6. Syamsuddin Abu Muhammad Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad bin Quddamah Al Maqdisi Al Jumma'ili (wafat tahun 682 H). Dia adalah putra dari saudara laki-laki Muwaffaquddin. Dia telah berguru kepada Muwaffaquddin dan telah menghapal kitab *Al Muqni'* darinya. Lalu dia memaparkan hapalannya kepada pamannya itu hingga sang paman pun memberinya *ijazah* (izin) untuk meriwayatkan kitab tersebut. Dia memberikan *syarh* (penjelasan) yang baik terhadap kitab tersebut, dimana *syarh*-nya itu diberi nama dengan *Asy-Syarh Al Kabir*. Kitab *Asy-Syarh Al Kabir* ini merupakan kitab yang bagus, meskipun di dalamnya Syamsuddin tidak menambahkan sesuatu yang dapat diperhitungkan

kecuali hanya sedikit sekali. Dalam *syarh*-nya itu, dia banyak terpengaruh oleh kitab pamannya, Muwaffaquddin, yaitu kitab *Al Mughni*. Kitab *Asy-Syarh Al-Kabir* ini dicetak bersama-sama dengan kitab *Al Mughni*.

Karya-karyanya

Muwaffaquddin memiliki sejumlah karya dalam berbagai bidang keilmuan. Di sini, kami akan menyebutkan sebagian di antaranya, yaitu:

1. *Al Mughni Syarh Mukhtashar Al Khiraqi*, yaitu kitab yang sedang berada di tangan kita ini. Sebentar lagi, kita akan kembali membicarakan tentang kitab ini dengan sedikit terperinci.

2. *Al Muqni'*, di atas kita telah menyinggung tentang kitab ini. Kitab ini telah dijelaskan oleh putra dari saudara laki-laki Muwaffaquddin, seperti yang telah kita ketahui.

3. *Al Kafi fi Al Fiqh*.

4. *Al Kafi*, sebuah kitab yang telah dicetak dalam 4 juz dan telah di*tahqiq* oleh Zuhair Asy-Syawisy.

5. *Al Istibshar fi Nasb Al Anshar*.

6. *Al Burhan fi Masa`il Al Qur`an*.

7. *Raudhah An-Nazhir wa Junnah Al Munazhir*, sebuah kitab tentang ushul fikih yang telah dicetak di Mesir.

8. *Dzammu Ma 'Alaihi Muda'u At-Tasawwuf*.

9. *Risalah fi Dzamm At-Ta`wil*.

10. *Risalah fi Dzamm Al Muwaswisin*.

11. *Risalah fi Lam'ah Al I'tiqad*.

Metodologi Ibnu Quddamah Dalam Kitab *Al Mughni*

Kitab *Al Mughni* dianggap sebagai salah satu kitab yang membahas tentang fikih Islam secara umum dan fikih Madzhab Hanbali secara khusus. Sebab, penulis kitab tersebut telah menyusunnya dalam bentuk *Fiqhul Muqarin* (perbandingan antar mazhab). Ibnu Quddamah tidak hanya menjelaskan ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam kitab *Mukhtashar* dan menerangkan maksud-maksud yang terkandung di

dalamnya saja, tetapi dia juga menganalisa semua poin yang berkaitan dengan suatu masalah yang disebutkan di dalamnya. Dia menyebutkan perbedaan riwayat yang berkembang di kalangan para pengikut Madzhab Hanbali mengenai masalah tersebut, lalu dia juga memaparkan perbedaan riwayat yang terjadi di antara sejumlah imam yang berasal dari berbagai madzhab.

Bahkan, dia juga menyebutkan madzhab sejumlah ulama yang sudah tidak berkembang lagi karena tidak adanya para pengikut yang berusaha untuk menyebarluaskannya, seperti madzhab para tabi'in dan juga para ulama setelahnya, yaitu seperti madzhab Hasan Al Bashari, Atha', Sufyan Ats-Tsauri dan lain sebagainya. Sebagaimana Ibnu Quddamah juga menyebutkan dalil-dalil yang digunakan oleh orang yang mengungkapkan suatu pendapat dalam masalah yang disebutkan. Lalu dia menjelaskan dalil-dalil tersebut dilihat dari sisi kekuatan dan kelemahannya.

Tanpa diragukan lagi, kitab *Al Mughni* ini merupakan kajian fikih terbaik yang telah disusun dalam format *Fikih Perbandingan*, dimana tidak ada satu ahli fikih pun dari madzhab-madzhab lain yang menyusun sebuah kitab dengan menggunakan metodologi seperti ini. Meskipun ada orang yang berusaha untuk melakukan hal seperti itu, akan tetapi kajiannya hanya bersifat sederhana saja. Hal ini dapat kita jumpai dalam kitab *Bidayah Al Mujtahid* karya Ibnu Rusyd dan *Al Qawanin Al Fiqhiyyah* karya Ibnu Jaza Al Kilabi. Kedua kitab tersebut disajikan dalam bentuk yang sederhana dan ringkas. Sedangkan kitab *Al Mughni* dianggap sebagai sebuah ensiklopedi fikih yang telah dipersembahkan oleh Ibnu Quddamah kepada orang-orang yang berkecimpung dalam bidang *Fikih Perbandingan.* Semoga Allah SWT membalas sumbangsih yang telah diberikannya kepada para penuntut ilmu dan para ahli fikih dari kalangan umat Islam dengan balasan yang terbaik.

Pembaca kitab ini dapat merasakan manisnya ungkapan dan indahnya gaya bahasa yang digunakan oleh Ibnu Quddamah. Hal itulah yang biasa kita temukan dalam kitab-kitab rujukan utama dalam bidang Fikih Islam yang membanding-bandingkan antar sejumlah pendapat, memaparkan dalil-dalilnya, dan menjadikan Al Qur'an, As-Sunnah, serta pendapat-pendapat para sahabat dan tabi'in senior sebagai sumber dalilnya.

Oleh karena itu, maka para ulama yang berasal dari berbagai macam madzhab pun memandang kitab *Al Mughni* ini dengan pandangan yang penuh penghargaan dan menganggapnya sebagai salah satu referensi dalam bidang *Fikih Perbandingan* yang dapat meningkatkan derajat pembacanya dari derajat *taklid* ke derajat yang lebih tinggi, yaitu derajat *ijtihad, at-tarjih ash-shahih* (menganggap kuat suatu pendapat dengan cara yang benar), serta mengambil pendapat yang kuat berikut dalil dan bukti-bukti penguatnya.

Pendapat Para Ulama Tentang Kitab Ini dan Penulisnya

Karena Ibnu Quddamah telah menyusun kitab *Al Mughni* ini dengan menggunakan metodologi yang baik, dimana hal itu telah diketahui oleh para ulama, maka mereka pun menyanjungnya dan juga memuji keindahan kitab itu. Di sini, saya akan memaparkan kepada Anda sebagian komentar yang tercantum dalam kitab-kitab mereka:

Penulis kitab *Al Wafi bi Al Wafayat* berkata, "Dia adalah orang nomor satu pada masanya. Dia merupakan seorang imam yang sangat menguasai ilmu *Khilaf* (perbandingan madzhab), *Fara`idh* (ilmu waris), Ushul Fikih, Fikih, Nahwu, *Hisab* (ilmu hitung), serta ilmu *Nujum* (Astronomi) dan *Al Manak*. Selama jangka waktu tertentu, dia telah menjadikan orang-orang sibuk untuk mengkaji kitab *Al Khiraqi, Al Hidayah*, dan kemudian kitab *Mukhtashar Al Hidayah*. Setelah itu, dia pun menjadikan orang-orang sibuk untuk mengkaji kitab-kitab hasil karyanya."

Sabth Ibnu Al Jauzi menjelaskan tentang akidah Ibnu Quddamah dalam perkataannya, "Dia adalah orang yang memiliki akidah yang benar dan sangat benci kepada kelompok Musyabbihah (yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya). Dia pernah berkata, 'Di antara syarat sahnya *tasybih* (menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain) adalah jika seseorang dapat melihat sesuatu tersebut, setelah itu barulah dia menyerupakannya dengan yang lain. Jika demikian, maka adakah orang yang dapat melihat Allah hingga dia dapat menyerupakan-Nya dengan sesuatu yang lain'. Menurutku perkataan Ibnu Quddamah, 'Adakah orang yang dapat melihat Allah hingga dia dapat menyerupakan-Nya dengan sesuatu yang lain?' merupakan perkataan yang sangat bagus, karena sesungguhnya orang yang telah melihat Allah dengan mata kepalanya,

maka dia akan berkata, 'Aku telah melihat Tuhanku', setelah itu dia pun akan terdiam dan tidak dapat menyerupakan-Nya dengan sesuatu apapun."

Ibnu Rajab menjelaskan tentang sikap Ibnu Quddamah kepada para *mutakallim* (ahli ilmu Kalam), "Dia memandang tidak perlu berdiskusi dengan para *mutakallim* tentang masalah-masalah ilmu Kalam. Dia memiliki perhatian yang besar terhadap riwayat (dari orang-orang terdahulu) baik dalam masalah-masalah yang terkait dengan hal-hal prinsipil (akidah) maupun hal-hal lainnya."

Dhiya`uddin Al Maqdisi mengutip perkataan Al Baha` yang menjelaskan tentang keberanian Ibnu Quddamah, "Dia pernah maju (ke medan pertempuran) guna menghadapi pasukan musuh hingga dia terluka di bagian telapak tangannya. Dia juga selalu melempari pasukan musuh (dengan menggunakan panah)."

Sementara Ibnu Muflih, penulis kitab *Al Mubdi'*, berkata, "Muwaffaquddin telah menyibukkan dirinya guna menyusun salah satu kitab tentang Islam. Cita-citanya untuk menyelesaikan kitab tersebut pun tercapai. Kitabnya itu merupakan kitab yang sangat bagus dalam Madzhab Hanbali. Dia telah capai dalam menyusun kitab tersebut dan telah melakukannya dengan baik. Kitabnya itu telah menghiasi Madzhab Hanbali dan telah dibaca oleh banyak orang di hadapannya."

'Izzuddin bin Abdussalam Asy-Syafi'i juga berkata, "Aku tidak pernah melihat satu kitab tentang Islam pun yang kualitasnya menyerupai kualitas kitab *Al Muhalla* dan *Al Majalla* karya Ibnu Hazm, serta kitab *Al Mughni* karya Syaikh Muwaffaquddin."

Dr. Muhammad Syarafuddin Khaththab

****

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيْمِ

Seorang imam yang alim, pemimpin yang sempurna, tuan yang baik, junjungan para ulama, imam bagi kelompok Ahlus Sunnah dan kaum Salaf yang tersisa, dan seorang *mufti* (pemberi fatwa) bagi umat Islam, Syaikh Muwaffaquddin Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Quddamah Al Maqdisi –semoga Allah meridhainya—, menjadikannya ridha kepada-Nya, dan memilihnya sebagai orang yang menolong agama-Nya- berkata, "Segala puji bagi Allah, Dzat yang menciptakan semua makhluk, yang mengampuni semua kesalahan, yang mengetahui hal-hal yang tersembunyi, yang mengetahui segala macam perasaan dan niat yang terbesit dalam hati, yang ilmu-Nya meliputi segala sesuatu, serta rahmat dan kemurahan-Nya juga meliputi segala sesuatu. Dia telah berfirman, '*Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka, sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi ilmu-Nya.*' (Qs. Thaahaa [20]: 110). Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan manusia, tidak akan berubah dengan bergantinya masa, dan tidak dapat dibayangkan oleh akal pikiran manusia. Dia telah berfirman, '*Dan segala sesuatu pada sisi-Nya ada ukurannya.* ' (Qs. Ar-Ra'd [13]: 8)

Dia menciptakan segala sesuatu dengan baik dan rapi. Dia dapat menghitung dan mengetahui segala sesuatu. Dia telah menciptakan manusia dan mengajarkannya, mengangkat derajat ilmu dan mengagungkannya, mencegahnya dari orang yang merendahkan dan menghalanginya, mengkhususkannya untuk hamba-Nya yang mulia, mengkhusukan untuk hambaNya yang beriman dan memahamai agama, Allah SWT berfirman,

'*Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*' (Qs. At-Taubah [9]: 122) Dia telah menganjurkan kepada mereka untuk memberi peringatan kepada hamba-hamba-Nya, sebagaimana Dia juga telah mewajibkan hal itu kepada para pengemban *risalah* (agama)-Nya

(maksudnya para nabi). Dia telah menganugerahkan kepada mereka warisan (peninggalan) Nabi-Nya serta telah meridhai mereka untuk menegakkan agama-Nya dan menjadi pengganti Nabi dalam memberitahukan syariat-syariat-Nya kepada manusia. Dia menjadikan orang-orang tertentu dari hamba-hamba-Nya sebagai orang-orang pilihan karena ketakutan mereka kepada-Nya. Dia berfirman, '*Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama.*' (Qs. Faathir [35]: 28) Kemudian Dia memerintahkan kepada seluruh manusia untuk bertanya kepada mereka (para ulama) dan merujuk kepada perkataan-perkataan mereka, serta telah menjadikan hilangnya para ulama dan pengangkatan pemimpin-pemimpin yang bodoh sebagai tanda kesesatan manusia. Dalam hal ini, Nabi SAW telah bersabda,

إِنَّ اللهَ لاَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَتْرُكْ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالاً فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.

'*Sesungguhnya Allah tidak akan menghilangkan ilmu dengan mencabutnya langsung (sekaligus) dari manusia, tetapi Dia (melakukannya dengan cara) mematikan para ulama, hingga ketika tidak ada satu orang alim pun yang tersisa, manusia pun akan menjadikan orang-orang bodoh sebagai pemimpin-pemimpin mereka. Jika para pemimpin itu ditanya, mereka pun akan menjawab dan memberikan fatwa tanpa dilandasi dengan ilmu. Sungguh mereka itu telah sesat dan menyesatkan.*'[1]

Semoga Allah melimpahkan karunia-Nya kepada penutup para nabi, junjungan bagi orang-orang yang hatinya bersih, imam para ulama, dan orang yang paling mulia di antara orang-orang yang berjalan di bawah naungan langit, yaitu Nabi Muhammad SAW. Dialah nabi pembawa rahmat yang mengajak manusia untuk kembali ke jalan Tuhannya dengan menggunakan *hikmah* (ilmu), yang membuka tabir kegelapan dengan menggunakan *risalah* (agama) yang dibawanya. Dialah nabi terbaik yang telah diutus kepada umat yang terbaik pula,

---

[1] HR. Al Bukhari (1/110/ *Fath Al Bari*) dan Muslim (4/13/2058) dari hadits Abdullah bin Amru.

yang telah diutus oleh Allah (kepada manusia) sebagai pembawa kabar gembira, pemberi peringatan, orang yang mengajak manusia (untuk kembali) kepada Allah), serta sebagai pelita yang menyinari (alam ini). Semoga Allah SWT melimpahkan karunia dan keselamatan yang banyak kepadanya dan juga kepada seluruh kerabatnya.

Sesungguhnya dengan rahmat, kekuatan dan daya-Nya, Allah SWT telah menjamin bahwa akan ada sekelompok orang di antara umat ini yang tetap berada pada kebenaran, dimana mereka tidak akan dibahayakan oleh orang-orang yang menelantarkan mereka, hingga keputusan Allah (ajal) datang menemui mereka sementara mereka tetap dalam keadaan seperti itu. Allah telah menjadikan kelanggengan mereka itu karena keberadaan ulama di antara mereka dan karena mereka mengikuti jejak para imam dan ahli fikih mereka.

Allah menjadikan hubungan antara umat ini dengan ulama mereka adalah seperti hubungan antara umat-umat terdahulu dengan para nabinya. Dia memunculkan dalam setiap masa beberapa orang imam dari kalangan ahli fikih mereka yang menjadi panutan, dan pendapatnya pun dijadikan sandaran.

Lalu Dia juga menjadikan pada kaum *Salaf* dari umat ini ada beberapa orang imam yang memberi petunjuk kepada mereka tentang dasar-dasar ajaran Islam dan menjelaskan kepada mereka tentang berbagai problematika dalam hukum Islam, dimana kesepakatan para imam itu merupakan *hujjah* (dalil) yang pasti, sementara perbedaan pendapat di antara mereka menjadi rahmat yang luas. Yaitu, rahmat yang dengannya hati manusia akan hidup hingga mereka pun dapat memperoleh kebahagiaan setelah mengikuti jejak para imam itu.

Allah telah memilih di antara mereka sekelompok orang yang memiliki derajat dan kedudukan tertinggi. Lalu Dia menjadikan nama orang-orang itu tetap dikenang dan madzhab mereka pun tetap dikenal masyarakat. Perkataan-perkataan mereka dijadikan sebagai landasan hukum, lalu madzhab-madzhab mereka pun dijadikan rujukan oleh para ahli fikih Islam dalam memberikan fatwa. Imam kita, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal RA, termasuk orang yang memiliki keutamaan paling sempurna di antara mereka, memiliki hubungan yang paling dekat dengan Allah, merupakan orang yang paling mengikuti (sunnah) Rasulullah dan paling mengetahui tentangnya, orang yang

paling *zuhud* terhadap kehidupan dunia, serta orang yang paling taat kepada Tuhannya.

Oleh karena itu, kami pun menjatuhkan pilihan kami kepada madzhabnya. Sungguh, aku merasa senang untuk menjelaskan madzhabnya dengan harapan agar orang yang ingin mengikuti jejak-jejak beliau dapat mengetahui hal itu (dengan baik). Aku juga merasa senang untuk menjelaskan tentang hal-hal yang tidak disepakati dan juga yang disepakatinya dalam berbagai permasalahan.

Dalam hal ini, aku menyebutkan pendapat setiap imam dengan maksud untuk memperkenalkan madzhab-madzhab mereka. Lalu aku menyinggung dalil untuk sebagian pendapat mereka secara ringkas dan hanya terbatas pada pendapat-pendapat pilihan saja. Aku menisbatkan sebagian riwayat (hadits) kepada kitab-kitab para ulama hadits dengan tujuan untuk mendapatkan kejelasan tentang maknanya dan untuk membedakan antara yang *shahih* dengan yang tidak.

Aku menjelaskan semua itu dengan merujuk kepada penjelasan yang tercantum dalam kitab *Mukhtashar* karya Abu Al Qasim Umar bin Husain bin Abdullah Al Khiraqi –semoga Allah merahmatinya- karena kitabnya itu merupakan sebuah kitab yang diberkahi oleh Allah, bermanfaat, serta ringkas dan singkat, tetapi mencakup seluruh permasalahan. Selain itu, juga disebabkan karena penulisnya adalah seorang imam besar yang shalih, memiliki komitmen keagamaan tinggi, *wara'*, dan menggabungkan antara ilmu dan amal. Dengan demikian, maka diharapkan kita akan mendapatkan keberkahan melalui kitabnya itu. Kami menjadikan penjelasan itu urut sesuai dengan urutan masalah dan babnya. Kami memulai setiap masalah dengan menjelaskan dan menerangkannya, menjelaskan makna yang terkandung di dalamnya baik makna yang bersifat *manthuq* (tersurat), *mafhum* (tersirat), maupun makna yang terkandung di dalamnya. Selain menyebutkan hal itu, kami juga menyebutkan hal-hal serupa yang tidak termuat dalam kitab tersebut. Aku memohon pertolongan kepada Allah dalam melakukan apa yang aku cita-citakan ini, dan aku bertawakkal kepada-Nya dalam meraih apa yang aku tuju. Hanya kepada-Nya-lah aku memohon agar Dia memberi petunjuk kepada kami dan menjadikan usaha kami ini dapat mendekatkan diri kami kepada-Nya, tentunya hal itu akan terwujud hanya dengan rahmat-Nya. Akhirnya, kami mengucapkan, 'Hanya Allah-lah yang dapat memberikan petunjuk'."

Abu Al Qasim Umar bin Husain bin Abdullah bin Ahmad Al-Kharqi –semoga Allah merahmatinya- berkata:

Al Qadhi Abu Ya'la –semoga Allah merahmatinya- berkata, "Al Kharqi adalah seorang ulama yang sangat mengetahui tentang madzhab Abu Abdillah. Dia merupakan orang yang memiliki komitmen keagamaan tinggi dan sangat *wara'*."

Sementara Al Qadhi Abu Husain berkata, "Dia memiliki banyak kitab yang berkaitan dengan madzhab ini. Sayangnya, dari kitab-kitabnya itu, hanya kitab *Al Mukhtashar fi Al Fiqh* saja yang disebarluaskan. Hal itu disebabkan karena dia telah keluar dari kota As-Salam ketika muncul kebiasaan orang-orang di sana mencaci para sahabat. Dia menitipkan kitab-kitabnya itu di rumah Sulaiman, tetapi ternyata rumah itu berikut kitab-kitab yang ada di dalamnya terbakar.

Dia telah membaca ilmu di hadapan orang-orang yang telah membacanya di hadapan Abu Bakar Al Marwadzi, Harb Al Kirmani, serta Shalih dan Abdullah (keduanya merupakan putra Imam Ahmad). Dia telah meriwayatkan hadits dari ayahnya, yaitu Abu Ali Husain bin Abdullah.

Abu Ali adalah seorang ahli fikih. Dia telah bersahabat dengan murid-murid Imam Ahmad. Orang yang memiliki hubungan persahabatan paling dekat dengannya adalah Abu Bakar Al Marwadzi. Banyak syaikh (guru) dalam Madzhab Hanbali ini yang belajar kepada Abu Al Qasim Al Kharqi, di antaranya adalah Abu Abdillah bin Baththah, Abu Hasan At-Tamimi dan Abu Husain bin Sam'un.

Abu Abdillah bin Baththah[2] berkata, 'Abu Al Qasim Al Kharqi wafat pada tahun 334 H. Dia dimakamkan di Damaskus. Aku telah berziarah ke makamnya itu. Aku telah mendengar ada orang yang menyebutkan bahwa sebab kematiannya itu adalah karena dia mengingkari sebuah kemungkaran, lalu dia pun dipukul hingga dia meninggal dunia karenanya'."

Abu Al Qasim –semoga Allah merahmatinya- berkata, [Aku telah

---

[2] Dia adalah seorang imam, panutan, ahli ibadah, ahli fikih, ahli hadits, dan seorang syaikh di Irak. Nama asli Abu Abdillah adalah Ubaidilillah bin Muhammad bin Muhammad bin Hamdan Al 'Akbari Al Hanbali, putera Baththah. Dia adalah penulis kitab *Al Ibanah Al Kubra*. Dia wafat pada tahun 387 H. Lihat *Siyar A'lam An-Nubala'*/16/529.

meringkas kitab ini]. Maksudnya: Aku telah mendekatkan maknanya (kepada pembaca), mempersedikit lafazh-lafazhnya, serta menyederhanakannya. Yang dimaksud dengan *al ikhtishar* (meringkas) adalah mempersedikit (mengurangi) sesuatu. Meringkas sebuah kitab terkadang dapat dilakukan dengan cara mempersedikit permasalahan-permasalahan yang dimuatnya, dan terkadang dengan mempersedikit lafazh-lafazhnya tetapi dengan tetap menjaga atau mempertahankan substansi yang ingin disampaikan. Dari sini, maka Nabi SAW bersabda,

أُوْتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَاخْتُصِرَ لِي الْكَلاَمُ إِخْتِصَارًا.

"Aku telah diberi jawaami' al-kalim (kata-kata yang singkat tetapi mengandung arti padat), dan telah diringkaskan untukku setiap perkataan dengan seringkas-ringkasnya."[3]

Dari sini pula, maka dikenallah istilah *mukhtashar ath-thuruq* (jalan-jalan pintas). Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الْجِهَادُ مُخْتَصَرُ طَرِيْقِ الْجَنَّةِ.

"Jihad merupakan jalan pintas menuju surga."[4]

Diriwayatkan pula bahwa Nabi SAW melarang untuk meringkas sujud, maksudnya melarang untuk mengumpulkan ayat-ayat *sajdah* dan membacanya dalam satu waktu. Ada pula yang berpendapat bahwa

---

3 Al Ajlauni menyebutkan hadits ini dalam kitab *Kasyf Al Khafa*, 1/8/14. Dia berkata, "Al Askari telah meriwayatkannya dalam kitab *Al Amtsal* dari Ja'far bin Muhammad dari ayahnya secara *mursal* (ada nama periwayat dari kalangan sahabat yang tidak disebutkan) dengan lafazh seperti ini. Akan tetapi, pada sanadnya terdapat seorang periwayat yang tidak dikenal. Ad-Dailami telah meriwayatkannya tanpa menyebutkan sanadnya dari Ibnu Abbas secara *marfu'* (dinisbatkan kepada Nabi) dengan menggunakan lafazh "*u'thiitu*". Sementara Ad-Daruquthni (4/14) meriwayatkannya dengan lafazh "*u'thiitu*" sebagai ganti dari lafazh "*uutiitu*", dan lafazh "*al hadiits*" sebagai ganti dari lafazh "*al kalaam*". Akan tetapi, pada sanadnya terdapat Zakaria bin Athiyyah. Abu Hatim berkata, "Dia adalah seorang yang haditsnya tergolong hadits *munkar*."

4 Aku belum pernah menemukan hadits dengan lafazh seperti ini. Imam Ahmad telah meriwayatkannya dengan lafazh: "*Jihad merupakan salah satu pintu surga*", dari hadits Ubadah.

maknanya adalah membuang ayat yang di dalamnya terdapat lafazh "*as-sajdah*" untuk kemudian tidak dibacanya. Manfaat dari sebuah peringkasan adalah mendekatkan makna dari sebuah perkataan (kepada pembaca) dan mempermudah orang yang ingin mempelajari dan menghapalnya. Sebab, sebuah perkataan itu akan diperingkas dengan maksud agar dapat dihapal dan akan diperpanjang dengan maksud agar dapat difahami. Abu Al Qasim telah menyebutkan maksud dari peringkasan kitabnya itu dengan berkata, [Untuk mendekatkan maknanya kepada orang yang mempelajarinya], maksudnya: untuk mempermudah dan mengurangi tingkat kesulitan dalam mempelajari (menghapal)nya.

Perkataannya: [Menurut madzhab Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal –semoga Allah meridhainya dan menjadikannya ridha kepada-Nya]. Dia adalah Imam Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin Idris bin Abdullah bin Hayyan bin Abdillah bin Dzahl bin Syaiban bin Tsa'labah bin 'Ukayah bin Sha'b bin Alil bin Bakar bin Wa`il bin Qasith bin Hanab bin Afsha bin Da'ma bin Judailah bin Asad bin Rabi'ah bin Nazzar bin Ma'd bin Adnan.

Garis keturunannya dan garis keturunan Rasulullah SAW bertemu pada Nazzar, karena Rasulullah SAW merupakan keturunan Mudhar bin Nazzar, sementara Imam Ahmad merupakan keturunan Rabi'ah bin Nazzar. Abdullah bin Ahmad berkata, "Ayahku berkata, 'Aku dilahirkan pada tahun 164 H'."

Abdullah juga berkata, "Beliau meninggal dunia pada bulan Rabiul Akhir tahun 241 H dalam usia 77 tahun. Ibunya telah mengandungnya di kota Marwa tetapi melahirkannya di kota Baghdad. Lalu, beliau pun tumbuh dewasa di sana. Beliau telah melakukan banyak perjalanan guna menuntut ilmu. Kemudian beliau pulang ke Baghdad dan meninggal dunia di sana setelah Allah menjadikannya sebagai tuan bagi orang-orang pada masanya dan menolong agama-Nya melalui dirinya."

Abu Ubaid Qasim bin Salam berkata, "Di belahan bumi bagian timur dan barat, tidak ada orang seperti Imam Ahmad bin Hanbal. Aku tidak pernah melihat seorang laki-laki yang lebih mengetahui tentang Sunnah Rasulullah daripada dia." Imam Abu Abdillah Muhammad bin Idris atau Imam Asy-Syafi'i –semoga Allah merahmati dan meridhainya- berkata, "Ahmad bin Hanbal merupakan seorang imam dalam 8 hal:

imam dalam bidang hadits, imam dalam bidang fikih, imam dalam bidang Al Qur`an, imam dalam bidang *lughah* (bahasa Arab), imam dalam hal kefakirannya, imam dalam hal ke*zuhud*annya, imam dalam hal ke*wara*'annya, dan imam dalam hal (pengamalan) Sunnah Rasulullah."

Abdurrahman bin Mahdi juga pernah berkata tentang sosok Imam Ahmad yang pada saat itu masih kecil, "Hampir saja anak kecil ini menjadi imam ketika masih berada dalam perut ibunya."

Sementara Abu Umar bin Nuhas Ar-Ramli, ketika menyebutkan nama Ahmad bin Hanbal, dia berkata, "Alangkah sabarnya dia dalam menjauhkan diri dari kehidupan duniawi, alangkah serupanya dia dengan orang-orang (muslim) terdahulu, dan alangkah setaranya dia dengan orang-orang yang shalih. Sungguh, aku telah menawarkan kehidupan dunia kepadanya, tetapi dia enggan menerimanya. Aku juga telah menawarkan perbuatan-perbuatan bid'ah, tetapi dia tidak membenarkannya.

Allah SWT telah memilihnya sebagai orang yang menolong agama-Nya dan menjaga Sunnah Rasul-Nya. Allah juga telah meridhainya sebagai orang yang menegakkan agama-Nya dan menolong Kalam-Nya di saat orang-orang tidak mampu untuk melaksanakan hal itu. Pernah dikatakan kepada Bisyr bin Harits ketika Imam Ahmad bin Hanbal dipukul, 'Wahai Abu Nashr, (alangkah baiknya) jika kamu keluar, lalu kamu berkata, 'Sesungguhnya aku setuju dengan pendapat Ahmad bin Hanbal!' Bisyr pun berkata, 'Apakah kalian menginginkan agar aku menggantikan posisi orang yang berada pada tingkatan para nabi. Sesungguhnya Ahmad bin Hanbal itu berada pada tingkatan para nabi'."

Ali bin Syu'aib Ath-Thusi berkata, "Dalam pandangan kami, Imam Ahmad bin Hanbal adalah seperti orang yang disebutkan dalam sebuah perumpamaan yang dikatakan oleh Nabi SAW, '*Sesungguhnya telah terjadi pada umatku sesuatu yang pernah terjadi pada Bani Israil. Bahkan, ketika gergaji diletakkan di leher salah seorang dari mereka, maka hal itu tidak akan menghalanginya dari agamanya.*'[5]" Seandainya Imam Ahmad bin Hanbal tidak melakukan hal seperti ini, niscaya pada diri kita akan selalu ada cela atau aib hingga datangnya hari Kiamat

---

[5] HR. Al Bukhari (6/hadits no. 3612/*Fath Al Bari*) dan Ahmad (5/109, 110) meriwayatkannya dari hadits Khabab bin Al Art dengan lafazh, "*Sungguh telah terjadi pada orang-orang sebelum kalian....*"

karena ketika ada suatu kaum yang bertanya (tentang suatu), maka tidak ada seorang pun yang keluar (untuk memberikan jawaban).

Keutamaan-keutamaan Imam Ahmad bin Hanbal serta sanjungan-sanjungan kepadanya yang dikatakan oleh para imam sangatlah banyak, dimana bukanlah saatnya bagi kita untuk menyebutkannya secara keseluruhan di sini. Sungguh, banyak imam yang telah menyusun sejumlah kitab mengenai sosok Imam Ahmad ini.

Di sini, kami sengaja menyinggung sedikit tentang keutamaan beliau serta menyebutkan *nasab* (garis keturunan), tempat lahir dan usianya, karena tidaklah pantas bagi seseorang yang berpegang teguh pada madzhab beliau dan mengikuti jejaknya jika dia tidak mengetahui tentang kelebihan dan keutamaan dari imam kita ini. Akhirnya, kami memohon kepada Allah Yang Maha Mulia agar Dia mengumpulkan kami bersamanya di rumah-Nya yang penuh dengan kemuliaan (maksudnya surga) dan menempatkan kami pada tingkatan yang tertinggi dalam surga-Nya. Kami juga memohon kepada-Nya agar Dia menjadikan amal perbuatan kami ini sebagai amal shalih, menjadikannya sebagai amal yang dilakukan hanya karena mengharap keridhaan-Nya semata, serta menjadikan usaha kami sebagai sesuatu yang dapat mendekatkan diri kami kepada-Nya dan mengantarkan kami untuk meraih keridhaan-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Dzat Yang Maha Pemurah dan Maha Mulia.

Abu Al Qasim —semoga Allah merahmatinya— berkata, "Air yang dapat digunakan untuk bersuci."

بَابُ مَا تَكُوْنُ بِهِ الطَّهَارَةُ مِنَ الْمَاءِ

BAB AIR YANG DAPAT DIGUNAKAN UNTUK BERSUCI

Sebenarnya, ungkapan lengkapnya adalah: "Ini adalah bab tentang air yang dapat digunakan untuk bersuci." *Mubtada`* (subjek) dari kalimat tersebut dibuang karena sudah diketahui. Lafazh "*takuunu ath-thahaarah,*" maksudnya adalah dapat tercapai dan terjadi. Kata "*takuunu*" (yang berasal dari kata "*kaana*") di sini merupakan sebuah kata yang sempurna dan tidak memerlukan adanya *khabar* (predikat). Ketika kata "*kaana*" merupakan kata yang sempurna, maka ia mengandung arti "terjadi dan tercapai". Jika kita mengatakan "*kaana al amru,*" maka maksudnya adalah "(sesuatu itu) telah terjadi dan terwujud". Allah SWT berfirman, "*Dan jika (orang berutang itu) dalam keadaan kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan.*" Maksudnya, jika dia menemukan kesulitan.

Dalam sebuah naskah yang dibacakan kepada Ibnu Uqail disebutkan dengan lafazh "*Bab Maa Tajuuzu bihii Ath-Thahaarah Min Al Maa`*" (Bab: Air yang boleh digunakan untuk bersuci). Kedua ungkapan tersebut memiliki makna yang berdekatan.

Menurut bahasa, kata "*thahaarah*" (bersuci) mengandung arti "membersihkan (diri) dari kotoran". Sedangkan menurut istilah, artinya adalah menghilangkan segala sesuatu yang dapat menghalangi (sahnya) shalat, baik berupa *hadats* maupun najis, dengan menggunakan air, atau menghilangkan status *hadats* dan najis itu dengan menggunakan debu. Ketika lafazh "*thahaarah*" disebutkan secara mutlak (tanpa ada penjelasan), baik dalam perkataan Pembuat syariat (Allah dan Rasul-Nya) maupun perkataan para ahli fikih, maka lafazh itu akan merujuk kepada pengertiannya menurut istilah, dan bukan kepada bahasa.

Demikian pula, setiap kata yang memiliki pengertian menurut istilah dan bahasa, ketika disebutkan secara muthlak, maka kata itu akan

merujuk kepada pengertiannya menurut istilah seperti kata shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya. Hal ini disebabkan karena Pembuat syariat (Allah) selalu berbicara dengan menggunakan pengertian-pengertian menurut istilah yang terkandung dalam setiap lafazh.

Kata "*ath-thuhuur*" (dengan menggunakan harakat dhammah pada huruf tha') merupakan bentuk mashdar seperti yang dikatakan oleh Al Yazidi. Sedangkan kata "*ath-thahuur*" (dengan menggunakan harakat fathah pada huruf tha') merupakan salah satu *ism muta'addi* (kata benda yang membutuhkan adanya objek/transitif). Kata tersebut mengandung arti "sesuatu yang menyucikan sesuatu lainnya," sebagaimana kata "*al ghasuul*" mengandung arti "sesuatu yang digunakan untuk membasuh sesuatu lainnya".

Sebagian pengikut Madzhab Hanafi berkata, "Kata ini termasuk salah satu *ism lazim* (kata benda yang tidak membutuhkan objek/intransitif), sehingga arti kata ini sama dengan arti kata '*ath-thaahir*' (sesuatu yang suci). Sebab, orang-orang Arab tidak membedakan antar kata berpola '*al faa'il*' dengan kata berpola '*al fa'uul*' dari segi transitif atau intransitifnya, dimana jika sebuah kata yang dibentuk dalam pola '*al faa'il*' termasuk katagori *ism lazim* (kata benda intransitif), maka pola '*al fa'uul*'-nya juga termasuk katagori *ism lazim*. Dalilnya, adalah adanya kata *qaa'id* dan *qa'uud* (yang berarti orang yang duduk), *naa'im* dan *na'uum* (yang berarti orang yang tidur), serta kata *dhaarib* dan *dharuub* (yang berarti orang yang memukul)."

Pendapat ini tidaklah benar, karena Allah SWT berfirman, "*Untuk menyucikan kamu dengan hujan itu.*"

Jabir RA telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.

"*Aku telah diberi lima hal yang tidak pernah diberikan kepada seorang nabi pun sebelumku: Aku telah ditolong dengan (diberikan) rasa takut (dalam diri orang-orang kafir) selama satu bulan, bumi dijadikan untukku sebagai tempat bersujud dan sesuatu yang dapat menyucikan.*"[6]

---

[6] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 335/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/370/371) dari hadits Jabir bin Abdullah.

(HR. Al Bukhari dan Muslim).

Jika yang dimaksud Nabi adalah bahwa tanah dijadikan sebagai sesuatu yang suci, niscaya hal itu bukan merupakan sebuah keistimewaan, karena tanah itu merupakan sesuatu yang suci bagi setiap orang. Nabi SAW juga pernah ditanya tentang hukum bersuci dengan menggunakan air laut, maka beliau pun menjawab,

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ، الحِلُّ مَيْتَتُهُ.

"Ia (air laut) itu adalah sesuatu yang airnya dapat menyucikan, dan bangkai (binatang)nya juga halal."[7]

Jika kata *"ath-thahuur"* bukan merupakan *ism muta'addi* (kata benda transitif), niscaya ia tidak dapat menjadi jawaban bagi pertanyaan orang-orang kepada Nabi tentang sesuatu yang bersifat tansitif (membutuhkan objek). Sebab, tidak semua hal yang suci itu dapat menyucikan. Apa yang mereka sebutkan di atas tidaklah benar, karena orang-orang Arab telah membedakan antara pola *"al faa'il"* dengan *"al fa'uul"*. Mereka mengatakan *"qaa'id"* bagi orang yang melakukan perbuatan duduk, lalu mereka mengatakan *"qa'uud"* bagi orang yang melakukan perbuatan itu secara berulang-ulang. Dengan demikian, maka ada perbedaan antara kedua pola tersebut, kecuali hanya dari segi transitif dan intransitifnya.

1. Masalah: Abu Al Qasim –semoga Allah merahmatinya- berkata, "Bersuci (dibolehkan) dengan menggunakan air yang muthlak yang namanya tidak digabungkan dengan nama sesuatu lain seperti air buncis (kacang-kacangan), air mawar, air cuka, air kunyit, atau air-air sejenisnya yang namanya tidak dapat dipisahkan dengan kata air itu pada saat yang bersamaan."

\Lafazh *"ath-thahaarah"* (bersuci) merupakan *mubtada`* (subjek), sementara *khabar* (predikat)nya dibuang. Asli kalimatnya adalah: "Bersuci itu dibolehkan (atau yang sejenisnya)." Huruf *alif* dan *lam* pada

---

[7] HR. Abu Daud (83), At-Tirmidzi (69), Ahmad (2/237/393) dan An-Nasa`i (1/176).

lafazh tersebut mengandung arti *istighraaq* (mengandung arti keseluruhan). Dengan demikian, maka seakan-akan Abu Al Qasim berkata, "Segala macam *thahaarah* (bersuci) itu dibolehkan dengan menggunakan setiap air yang suci dan muthlak.

Yang dimaksud dengan air yang suci adalah air yang tidak mengandung najis. Sedangkan yang dimaksud dengan air yang muthlak adalah air yang tidak digabungkan dengan sesuatu yang lain. Ini adalah makna dari perkataan Abu Al Qasim, "Yang namanya tidak digabungkan dengan nama sesuatu lain". Ungkapan ini disebutkan sebagai sifat bagi kata "muthlak" tersebut dan untuk menjelaskan maksudnya. Kemudian Abu Al Qasim memberikan contoh untuk air yang digabungkan dengan sesuatu lain, yaitu seperti air sayur, air mawar, air cuka, air kunyit dan air-air yang sejenisnya.

Adapun perkataannya "Yang namanya tidak dapat dipisahkan dengan kata air itu pada saat yang bersamaan," merupakan sifat dari sesuatu yang digabungkan dengan air tersebut. Kata "*al muzaayalah*" mengandung arti "*al mufaaraqah*" (perpisahan).

Allah SWT berfirman, "*Sekiranya mereka tidak bercampur baur (tazayyaluu), tentulah Kami akan mengazab orang-orang kafir di antara mereka dengan azab yang pedih.*" (Qs. Al Fath [48]: 25)

Jadi, maksudnya bahwa pada umumnya, kata air itu tidak disebutkan kecuali dengan menyebutkan sesuatu yang dicampurkan ke dalamnya. Penyebutan sifat ini dimaksudkan untuk mengecualikan air yang penyebutannya dihubungkan dengan nama tempatnya, seperti air laut dan air sumur. Sebab pada umumnya, ketika air itu dipisahkan dari tempatnya, maka penisbatan terhadap nama tempatnya itu pun akan hilang. Selain itu, air yang baunya hanya berubah sedikit saja, maka biasanya ia tidak akan dinisbatkan kepada sesuatu yang menjadi campurannya.

Al Qadhi[8] berkata, "Penyebutan sifat ini adalah untuk

---

[8] Dia adalah seorang imam dan syaikh dalam Madzhab Hanbali, yaitu Al Qadhi Abu Ya'la Muhammad bin Husain bin Muhammad bin Khalaf bin Ahmad Al Baghdadi Al Hanbali, atau yang terkenal dengan nama Ibnu Al Farra`. Dia merupakan penulis kitab *At-Ta'liqat Al Kubra* dan berbagai macam kitab lainnya yang berkaitan dengan Madzhab Hanbali ini. Dia meninggal dunia pada tahun 458 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala`*, 18/89)

mengecualikan air yang berubah (baunya) karena dicampur dengan debu, karena air itu akan tetap jernih, dan namanya pun dapat dipisahkan."

Masalah ini mengisyaratkan kepada beberapa hukum, yaitu:

- Bolehnya bersuci dengan menggunakan setiap jenis air yang memiliki sifat seperti yang telah disebutkan oleh Abu Al Qasim tersebut, dalam kondisi seperti apapun air itu baik panas, dingin, tawar, ataupun asin; baik turun dari langit ataupun muncul dari dalam tanah; baik bertempat di laut, sungai, sumur, danau, maupun yang lainnya. Hal itu telah ditunjukkan oleh firman Allah SWT, "*Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk menyucikan kamu dengan hujan itu.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 11)

Firman-Nya, "*Dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih.*" (Qs. Al-Furqaan [25]: 48)

Dan sabda Nabi SAW,

الْمَاءُ طَهُورٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"*Air (sumur Budha'ah) itu dapat menyucikan dan tidak dikotori oleh sesuatu apapun.*"[9]

Sabda Nabi SAW tentang laut, "*Ia (air laut) itu adalah sesuatu yang airnya dapat menyucikan, dan bangkai (binatang)nya juga halal.*"[10]

Ini merupakan pendapat mayoritas ulama, akan tetapi telah diriwayatkan dari Abdullah bin Umar dan Abdullah bin Amru bahwa mereka berdua berpendapat tentang air laut, "Tayammum adalah lebih kami sukai daripada bersuci dengan menggunakan air laut." Ini merupakan pendapat yang sangat langka. Pendapat ini juga telah diriwayatkan oleh Al Marwadi[11] dari Sa'id bin Musayyib. Pendapat yang

---

[9] HR. Imam Ahmad (1/234, 308), Abu Daud (66), At-Tirmidzi (66), dan An-Nasa`i (1/174). Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Irwa` Al Ghalil* (1/45), lalu dia menganggapnya *shahih.*

[10] *Takhrij* hadits ini telah disebutkan pada footnote no. 7.

[11] Dia adalah Al Imam Al 'Allamah Abu Hasan Ali bin Muhammad Habib Al Bashri Al Marwadi Asy-Syafi'i, penulis sejumlah kitab. Barangsiapa yang mempelajari kitab *Al Hawi*, maka dia akan memberikan kesaksian akan keluasan ilmu atau pengetahuan Al Marwadi tentang Madzhab Hanbali ini. Dia pernah menjadi *qadhi* (hakim) di berbagai negeri. Kemudian dia tinggal di

pertama adalah lebih kuat karena Allah SWT telah berfirman, "*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah...*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6) Sebagaimana diketahui, air laut merupakan salah satu jenis air. Oleh karena itu, maka seseorang tidak boleh beralih dengan melakukan tayammum selama air laut itu ada.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa dia berkata, "Seorang laki-laki pernah bertanya kepada Nabi SAW, dia berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami mengarungi lautan tetapi kami hanya membawa air sedikit saja, sehingga jika kami berwudhu dengan menggunakan air itu, maka kami akan kehausan. Apakah kami boleh berwudhu dengan menggunakan air laut?' Rasulullah SAW pun menjawab, '*Ia (air laut) itu dapat menyucikan, dan bangkai (binatang)nya juga halal*'." (HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*" Diriwayatkan pula dari Umar RA bahwa dia berkata, "Barangsiapa yang tidak disucikan oleh air laut, maka Allah tidak akan menyucikannya."[12] Selain itu, dibolehkannya bersuci dengan menggunakan air laut adalah karena kondisinya yang masih asli (belum diolah atau dicampur dengan yang lain). Oleh karena itu, maka berwudhu dengan menggunakan air laut pun dibolehkan, seperti halnya dengan berwudhu menggunakan air tawar.

- Bersuci dari najis tidak dapat dilakukan kecuali dengan menggunakan sesuatu yang digunakan untuk bersuci dari hadats, karena bersuci dari najis itu masuk dalam cakupan bersuci secara umum. Pendapat ini dikatakan oleh Imam Malik, Asy-Syafi'i, Muhammad bin

---

Baghdad dan meninggal dunia pada bulan Rabiul Awwal tahun 450 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/18/64)

[12] HR. Ad-Daruquthni secara *marfu'* (dinisbatkan kepada Nabi) dari hadits Abu Hurairah (1/35/36). Ad-Daruquthni berkata, "Sanadnya adalah *hasan* (baik)." Tetapi pada catatan pinggir dari kitab karya Ad-Daruquthni tersebut, Al Manawi berkata, "Sanadnya adalah lemah. Mengenai hadits ini, terdapat dua riwayat yang kebolehannya untuk dijadikan sebagai *hujjah* masih diperselisihkan." Aku berkata, "Ibrahim bin Mukhtar Ar-Razi adalah seorang yang *shaduq* (sangat jujur) tetapi memiliki daya hafal yang lemah. Sedangkan Muhammad bin Hamid Ar-Razi adalah seorang *hafizh* yang lemah. Hal itu telah dikatakan oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *At-Taqrib*. Imam Al Bukhari berkata, "Kedua orang itu diperselisihkan." Syaikh Al Albani telah menyebutkan hadits ini dalam kitab *Dha'if Al Jami'*, hadits no. 5855.

Hasan[13] dan Zafar[14]. Imam Abu Hanifah berkata, "Menghilangkan najis boleh dilakukan dengan menggunakan setiap zat cair yang suci dan dapat menghilangkan sesuatu ataupun bekas (yang menempel pada sebuah benda), seperti air cuka, air mawar dan yang sejenisnya." Pendapat serupa juga telah diriwayatkan dari Imam Ahmad. Sebab, Nabi SAW telah bersabda,

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا.

"Jika seekor anjing menjilat bejana salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia membasuh bejana itu sebanyak tujuh kali."[15]

Di sini, kata *al ghuslu* (membasuh) disebutkan secara muthlak. Oleh karena itu, maka anggapan bahwa upaya membasuh itu harus dilakukan dengan menggunakan air memerlukan adanya dalil yang menunjukkannya. Dibolehkannya bersuci dari najis dengan menggunakan air cuka dan sejenisnya adalah karena ia merupakan zat cair yang suci dan dapat menghilangkan najis. Dengan demikian, maka menghilangkan najis dengan menggunakan zat seperti itu pun dibolehkan, seperti halnya dengan menggunakan air biasa. Adapun zat cair yang tidak dapat menghilangkan najis seperti air kuah dan susu, maka tidak ada perbedaan di kalangan para ulama bahwa najis tidak bisa dihilangkan dengan menggunakan zat-zat seperti itu.

---

[13] Dia adalah Muhammad bin Hasan bin Farqad Abu Abdillah Asy-Syaibani Al Kufi. Dia merupakan murid Abu Hanifah, seorang ulama, dan ahli fikih di Irak. Dia dilahirkan di kota Wasith dan dibesarkan di kota Kufah. Dia wafat pada tahun 189 H di Ray. (Lihat *Siyar A'lam An-Nubala'*/9/135)

[14] Dia adalah Abu Al Hudzail Zafar bin Al Hudzail bin Qais bin Sulaim Al Anbari, seorang ahli fikih bermadzhab Hanafi. Dia telah menggabungkan antara unsur ilmu dengan ibadah. Pada mulanya, dia adalah seorang *ahlul hadits* (orang yang selalu merujuk kepada hadits dalam setiap permasalahan) tetapi kemudian dia berubah menjadi *ahlur ra'yi* (lebih mengutamakan pendapat atau akal). Dia meninggal dunia pada bulan Sya'ban tahun 158 H. Semoga Allah SWT merahmatinya. (Lihat kitab *Wafayat Al A'yan*/2/317)

[15] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 172/*Fath Al Bari*) dengan menggunakan lafazh "*Idza syariba*" (jika minum) serta oleh Muslim (1/234) dari hadits Abu Hurairah. Pada riwayat Muslim (1/235) dari hadits Ibnu Al Mughaffal disebutkan dengan lafazh "*idza walagha*" (jika menjilat), sementara di akhir hadits disebutkan lafazh "*lalu campurlah dengan tanah pada basuhan yang kedelapan.*"

Dalam hal ini, pendapat kami diperkuat oleh sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda kepada Asma` binti Abi Bakar,

إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ إِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرُصْهُ، ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ، ثُمَّ لِتُصَلِّي فِيهِ.

"Jika darah haidh mengenai pakaian salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia menggosoknya (dengan jari-jari tangan) lalu memercikkan air kepadanya, kemudian dia boleh memakainya untuk *shalat."*[16] (HR. Al Bukhari)

Diriwayatkan pula dari Anas RA:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِذَنُوبٍ مِنْ مَاءٍ فَأُهْرِيقَ عَلَى بَوْلِ الأَعْرَابِيِّ.

"Bahwa Nabi SAW telah memerintahkan (untuk mengambil) satu ember air, lalu beliau menuangkannya ke (tempat) yang dikencingi oleh seorang laki-laki badui."[17] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Ini merupakan satu hal yang wajib. Selain itu juga disebabkan karena bersuci yang dimaksud di sini adalah bersuci yang dilakukan guna melakukan shalat. Oleh karena itu, maka ia pun tidak bisa dilakukan dengan menggunakan benda lain selain air seperti layaknya bersuci dari hadats. Perkataan mereka yang bersifat muthlak itu dibatasi oleh perkataan kami.

Mengkhususkan bersuci dengan menggunakan air karena kata "air" disebutkan secara khusus pada nash-nash yang ada. Oleh karena itu, maka bersuci pun tidak dapat dilakukan dengan menggunakan zat cair lain selain air. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, dan Abu Yusuf. Diriwayatkan dari Ali RA –tetapi riwayat ini

---

16 HR. Al Bukhari (1/hadits no. 307/*Fath Al Bari*) dari hadits Asma` binti Abi Bakar. Dalam kitab *Fath Al Bari*, Ibnu Hajar menyebutkan bahwa pada riwayat Syafi'i dari Sufyan bin Uyainah dari Hisyam tentang hadits ini disebutkan bahwa Asma` adalah orang yang menanyakan hal itu.

17 HR. Al Bukhari (1/hadits no. 220/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/236/337).

tidak kuat— bahwa menurutnya, berwudhu dengan menggunakan air perasan (dari buah) tidaklah mengapa. Pendapat ini dikemukakan oleh Hasan dan Al Auza'i.

Ikrimah berkata, "Air perasan buah dapat dijadikan alat berwudhu bagi orang yang tidak menemukan air." Sementara Ishaq[18] berkata, "Air perasan buah yang manis lebih aku sukai (untuk berwudhu) daripada harus bertayammum. Menyatukan keduanya juga lebih aku sukai." Diriwayatkan juga dari Abu Hanifah pendapat yang serupa dengan pendapat Ikrimah tersebut.

Diriwayatkan darinya bahwa berwudhu dengan menggunakan air perasan kurma yang telah dimasak dan telah mendidih adalah dibolehkan ketika seseorang sedang berada dalam perjalanan dan tidak menemukan air.

Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud bahwa dia pernah bersama Rasulullah SAW pada *Lailah Al Jinn* (suatu malam dimana Rasulullah berdakwah kepada para jin). Saat itu, Rasulullah ingin melakukan shalat Shubuh, maka beliau bertanya, "*Apakah kamu memiliki (air) wudhu?*" Ibnu Mas'ud menjawab, "Tidak, akan tetapi aku memiliki sebuah kantor air yang berisi air perasan." Rasulullah pun bersabda, "*Kurma yang baik dan air yang mensucikan.*"[19]

Pendapat kami diperkuat oleh firman Allah, "*lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah.*" Ini merupakan nash yang mengandung perintah untuk beralih ke debu ketika tidak ada air. Nabi SAW juga bersabda,

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ.

"*Debu yang baik (suci) merupakan (alat) wudhu seorang muslim meskipun dia tidak menemukan air selama 10 tahun.*"[20] (HR. Abu Daud).

---

[18] Dia adalah Ishaq bin Rahawaih. Dia telah menguasai hadits dan fikih, serta pada dirinya terdapat kemampuan hapalan yang kuat, sifat jujur, *wara'* dan *zuhud*. Dia wafat pada tahun 238 H. (Lihat kitab *Tahdzib As-Siyar*, 1/427).

[19] HR. Ahmad (1/398, 402). Ahmad Syakir (3810) berkata, "Sanadnya *dha'if*." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud (84), At-Tirmidzi (88) dan Ibnu Majah (384). Al Albani menganggap lemah hadits ini.

[20] HR. Abu Daud (1/ hadits no. 332). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

Selain itu juga disebabkan karena berwudhu dengan menggunakan debu (bertayamum) tidak dibolehkan ketika seseorang sedang tidak dalam perjalanan atau ketika ada air. Dari sini, maka air cuka dan air sayur pun diserupakan dengannya. Hadits yang mereka jadikan dalil itu tidaklah kuat. Sebab menurut para ahli hadits, periwayatnya yang bernama Abu Zaid adalah seorang yang *majhul* (tidak diketahui identitasnya), dimana tidak ada hadits yang diketahui darinya kecuali hadits ini. Selain itu, tidak pernah diketahui bahwa Abu Zaid telah bersahabat dengan Abdullah. Pendapat ini dikatakan oleh At-Tirmidzi dan Ibnu Al Mundzir.

Telah diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud bahwa dia pernah ditanya, "Apakah kamu berada bersama Rasulullah SAW pada *Lailah Al Jinn* (suatu malam dimana Rasulullah berdakwah kepada para jin)?" Ibnu Mas'ud pun menjawab, "Tidak ada seorang pun di antara kami yang bersama beliau."[21] (HR. Abu Daud)

Muslim juga meriwayatkan melalui jalur sanadnya dari Ibnu Mas'ud bahwa dia berkata, "Aku tidak berada bersama Rasulullah SAW pada *Lailah Al Jinn*. Aku berharap seandainya aku berada bersama beliau (pada saat itu)."[22]

Pasal: Adapun selain air perasan buah yang termasuk zat cair lain selain air, seperti air cuka, minyak, kuah sayur, dan susu, maka tidak ada perbedaan di antara para ulama –seperti yang kita ketahui- bahwa ia tidak boleh digunakan untuk berwudhu ataupun mandi, karena Allah SWT telah menetapkan status "mensucikan" untuk air dengan firman-Nya, "*Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk menyucikan kamu.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 11) Sementara zat-zat tersebut tidak dapat disebut sebagai air.

- Air yang penyebutannya digabungkan dengan nama zat lain tidak dapat digunakan untuk bersuci, akan tetapi air jenis ini terbagi menjadi tiga:

Pertama, air yang tidak dapat digunakan untuk bersuci berdasarkan

---

[21] HR. Abu Daud (1/ hadits no. 85). Sanad hadits ini *shahih*, seperti yang dikatakan oleh Al Albani.

[22] HR. Muslim (1/333) dari hadits Ibnu Mas'ud, tetapi di dalamnya tidak disebutkan lafazh "Aku berharap seandainya aku berada bersama beliau (pada saat itu)."

kesepatakan ulama. Air jenis ini terbagi menjadi tiga:

1) Air yang diperas dari benda-benda yang suci, seperti air mawar, air cengkeh, dan air yang keluar dari serat-serat pohon ketika pohon itu dipotong dalam keadaan basah;

2) Air yang dicampur dengan sesuatu yang suci lalu sesuatu itu merubah nama air tersebut dan dapat mengalahkan unsur-unsurnya hingga ia menjadi berwarna, tinta, cuka, kuah dan lain sebagainya;

3) Air yang dimasak bersamaan dengan sesuatu yang suci hingga air itu pun berubah, seperti air buncis (kacang-kacangan) yang mendidih. Semua jenis air ini tidak dapat digunakan untuk wudhu dan juga mandi.

Kami tidak pernah mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai hal itu kecuali pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Abi Laila[23] dan Al Asham[24] yang menyatakan bahwa air-air hasil perasan (dari buah) merupakan air-air yang dapat mensucikan, serta dapat menghilangkan hadats dan najis. Para pengikut Asy-Syafi'i juga memiliki satu pendapat yang membolehkan bersuci dengan menggunakan air buncis (kacang-kacangan). Akan tetapi, seluruh ulama yang perkataannya sampai kepada kita tidak sependapat dengan mereka.

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Setiap ulama yang perkataannya telah kita hapal telah sepakat bahwa berwudhu tidak dibolehkan dengan menggunakan air mawar, air pohon, dan air kacang-kacangan. Sebab, bersuci tidak boleh dilakukan kecuali dengan menggunakan air *muthlak* yang bisa disebut dengan menggunakan kata "air" saja. Selain itu, juga disebabkan karena bersuci hanya dapat dilakukan dengan menggunakan air saja, padahal zat-zat cair tersebut tidak dapat dinamakan sebagai air secara muthlak.[25]

Kedua, air yang dicampur dengan sesuatu yang suci yang dapat

---

23 Dia adalah Muhammad bin Abdurrahman bin Abi Laila atau Abu Abdirrahman. Dia adalah seorang ulama, imam, serta seorang *mufti* dan hakim di Kufah. Dia adalah orang yang memiliki pengetahuan yang hampir sama dalam masalah fikih dengan Imam Abu Hanifah. Dia meninggal dunia pada tahun 148 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/6/310)

24 Dia adalah Muhammad bin Yaqub bin Yusuf Al-Asham An-Naisaburi, seorang imam, *muhaddits* (ahli hadits), dan seorang yang menjadi rujukan pada masanya. Dia juga terkenal dengan nama Abu Abbas Al Umawi. Dia meninggal dunia pada taun 346 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/15/452)

25 Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir dalam kitab *Al Ijma'* (hal. 18).

dipisahkan darinya, hingga sesuatu itu merubah salah satu sifat dari air tersebut, baik rasa, warna, maupun baunya, seperti air buncis, air kacang-kacangan, dan air kunyit.

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum berwudhu dengan air seperti ini. Riwayat yang bersumber dari imam kita, Imam Ahmad, mengenai hal itu pun berbeda-beda. Diriwayatkan darinya bahwa bersuci dengan menggunakan air tersebut tidak dibolehkan. Ini adalah pendapat Imam Malik, Asy-Syafi'i dan Ishaq.

Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Ini adalah riwayat yang paling *shahih* dan riwayat yang digunakan oleh para pengikut madzhab kita dalam memecahkan perselisihan tersebut." Sekelompok orang dari kalangan pengikut Imam Ahmad, di antaranya adalah Abu Al Harits, Al Maimuni, dan Ishaq bin Manshur, telah meriwayatkan darinya bahwa berwudhu dengan menggunakan air seperti itu dibolehkan. Ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya, karena Allah SWT telah berfirman, "*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah.*"

Ini bersifat umum bagi setiap jenis air, karena kata "*maa'*" (air) dalam ayat tersebut disampaikan dalam bentuk *nakirah* (indefinite) yang disebutkan dalam sebuah kalimat negatif. Padahal penyebutan sebuah kata berbentuk *nakirah* dalam sebuah kalimat negatif menunjukkan bahwa makna yang dikandungnya bersifat umum. Oleh karena itu, maka bertayammum tidak dibolehkan selama masih ada air jenis ini. Selain itu, juga didasarkan pada sabda Nabi SAW pada hadits Abu Dzar,

التُّرَابُ كَافِيْكَ مَا لَمْ تَجِدِ الْمَاءَ.

"*Debu sudah cukup bagimu (untuk bersuci) selama kamu tidak menemukan air.*"[26]

Padahal dalam kasus ini, masih ada air yang ditemukan. Hal itu juga disebabkan karena ketika Nabi SAW dan para sahabatnya bepergian, maka tempat-tempat minum mereka terbuat dari kulit dimana pada umumnya, tempat-tempat minum seperti itu akan merubah salah satu

[26] Disebutkan oleh Ibnu Hajar dalam kitab *At-Talkhish* (1/154) dari hadits Abu Dzar. Hadits serupa juga telah disebutkan di atas.

sifat air. Akan tetapi, tidak pernah diriwayatkan dari mereka bahwa mereka pernah bertayammum selama masih ada air-air seperti itu. Selain itu, juga disebabkan karena air itu merupakan air yang menyucikan yang dicampur dengan zat lain yang suci, sehingga zat lain itu tidak merubah status air. Maka, air yang berubah itu pun diserupakan dengan minyak.

Alasan mengapa air jenis pertama tidak boleh digunakan untuk bersuci adalah karena ia merupakan air yang telah berubah salah satu sifatnya karena dicampur dengan sesuatu yang tidak menyucikan dan tidak dapat dihindarkan darinya. Oleh karena itu, maka berwudhu dengan air seperti ini pun tidak dibolehkan. Air jenis ini adalah seperti air buncis yang sudah mendidih, karena status "air muthlak" yang terdapat pada air buncis yang telah mendidih ini telah hilang.

Jika hal ini telah diketahui, maka ketahuilah bahwa para pengikut madzhab kita (Madzhab Hanbali) tidak membedakan antara biji-bijian yang tumbuh di dalam air dan bercampur dengannya seperti kunyit, *'ushfur* (sejenis tanaman yang bijinya dibuat minyak), *asynan* dan lain sebagainya, dengan bijian-bijian yang tumbuh di tanah seperti buncis dan kacang-kacangan, serta buah-buahan seperti kurma, anggur kering (kismis), dedaunan dan yang sejenisnya.

Ketiga, diantara air yang penyebutannya digabungkan dengan nama benda lain ada air yang boleh digunakan untuk berwudhu berdasarkan kesepakatan ulama. Air ini terbagi menjadi 4 macam:

1) Air yang penyebutannya digabungkan dengan nama tempatnya, seperti air sungai, air sumur dan yang sejenisnya. Ini merupakan penggabungan sebuah kata kepada nama sesuatu yang tidak dicampurkan ke dalamnya. Mengenai hal ini, tidak ada perbedaan di kalangan para ulama.

2) Air yang penyebutannya digabungkan dengan nama benda yang tidak dapat dihindarkan darinya seperti lumut dan seluruh jenis tanaman yang tumbuh di dalam air.

Demikian pula, dengan daun-daunan yang jatuh ke dalam air atau daun-daunan yang terbawa oleh angin lalu jatuh ke dalam air, kayu-kayu dan jerami-jerami yang hanyut terbawa oleh arus banjir atau yang sejenisnya lalu masuk ke dalam air, serta zat-zat yang terkandung dalam air –seperti zat belerang, ter dan lain sebagainya- baik ketika air itu mengalir kepadanya hingga salah satu sifat air itu menjadi berubah

maupun ketika zat-zat tersebut dikandung oleh tanah yang menjadi tempat berdiamnya air. Semua itu tidak dianggap sebagai masalah karena benda-benda itu tidak dapat dihindarkan dari air.

Akan tetapi, jika salah satu dari benda-benda itu diambil lalu dilemparkan ke dalam air, maka hukumnya sama dengan hukum sesuatu yang dapat dihindarkan dari air seperti kunyit dan yang sejenisnya. Sebab, upaya untuk menghindarkannya dari air merupakan sesuatu yang mungkin.

3) Benda yang memiliki sifat-sifat yang sama dengan sifat-sifat air yaitu suci dan mensucikan, seperti tanah. Jika tanah itu merubah salah satu sifat air (bau, rasa, atau warnanya), maka ia tidak akan menghilangkan status "mensucikan" yang disandang oleh air. Sebab, tanah itu sendiri merupakan sesuatu yang suci dan menyucikan seperti air. Jika jumlah tanah itu lebih banyak daripada air sehingga ia tidak dapat mengalir ke anggota-anggota tubuh (yang akan dibasuh), maka ia tidak dapat digunakan untuk bersuci karena pada hakekatnya ia merupakan tanah dan bukan air. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah tanah itu diletakkan di dalam air secara sengaja ataupun tidak.

Demikian pula dengan garam yang berasal dari air seperti air laut atau garam yang terbuat dari air yang dialirkan ke dalam sebidang tanah yang lembab dan bergaram hingga air itu berubah menjadi garam. Garam ini tidak menghilangkan status "mensucikan" yang ada pada air, karena sebenarnya asal garam itu adalah air. Dalam hal ini, status garam tersebut adalah seperti status es. Akan tetapi, jika garam itu merupakan mineral yang bukan berasal dari air, maka statusnya pun sama dengan status kunyit dan yang sejenisnya.

4) Sesuatu yang dapat merubah sifat-sifat air bukan karena keduanya saling bercampur, melainkan hanya karena keduanya berdekatan saja, seperti minyak dalam berbagai jenisnya dan benda-benda padat yang suci seperti kayu, kapur, dan bunga-bunga yang wangi. Jika benda-benda seperti itu tidak hancur dan tidak meleleh di dalam air, maka air itu masih tetap dalam kondisinya sebagai air muthlak. Sebab, perubahan sifat-sifat air itu termasuk ke dalam katagori perubahan yang disebabkan karena berdekatannya dua unsur.

Pasal: Air payau, yaitu air yang salah satu sifatnya berubah karena keberadaannya di sebuah tempat berlangsung dalam waktu

yang lama tanpa bercampur dengan sesuatu yang lain. Menurut sebagian besar ulama, air seperti ini statusnya tetap sebagai air muthlak.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Setiap ulama yang perkataannya telah kita hapal sepakat bahwa berwudhu dengan menggunakan air payau yang tidak dimasuki oleh satu najis pun adalah dibolehkan, kecuali Ibnu Sirin. Sesungguhnya Ibnu Sirin menganggap makruh hal tersebut.[27] Dalam hal ini, perkataan jumhur (mayoritas) ulama adalah lebih utama. Sebab, telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah berwudhu dengan (menggunakan air) sumur yang menyerupai (air) rendaman inai (pacar).[28]" Selain itu, juga disebabkan karena air ini berubah bukan karena adanya sesuatu yang dicampurkan ke dalamnya.

Pasal: Jika pada anggota badan ada sesuatu yang suci seperti kunyit dan adonan roti, hingga sifat air pun menjadi berubah karenanya ketika anggota badan itu dibasuh, maka hal itu tidak menghalangi sahnya bersuci. Sebab, air itu berubah pada tempat yang sedang disucikan. Hal ini serupa dengan berubahnya air karena pengaruh najis yang berada di tempat yang sedang dibersihkan.

2. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika sebuah benda dari benda-benda yang telah kami sebutkan atau yang lainnya jatuh ke dalam air, tetapi jumlah benda itu sedikit serta tidak memiliki rasa, warna dan bau yang banyak serta dapat menyebabkan air itu akan dinisbatkan kepadanya, maka air tersebut dapat digunakan untuk berwudhu."

Perkataan Abu Al Qasim, "Benda-benda yang telah kami sebutkan," maksudnya adalah buncis, kacang-kacangan, mawar, dan kunyit. Sedangkan yang dimaksud dengan perkataannya, "Atau yang lainnya," adalah benda-benda yang suci lainnya. Adapun perkataannya, "Yang dapat menyebabkan air itu akan dinisbatkan kepadanya," maksudnya adalah yang menyebabkan penamaan air itu harus digabungkan dengan nama benda tersebut.

Dalam hal ini, sifat "banyak" –sebagaimana tersebut di atas- hanya

---

[27] Lihat kitab *Al Ijma'*, hal. 19.
[28] Disebutkan oleh Al Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *At-Talkhish Al Habir*(1/13).

dikaitkan dengan bau saja dan tidak dikaitkan dengan sifat-sifat yang lain, adalah karena ia memiliki pengaruh yang besar terhadap sifat air (baunya). Sebagaimana diketahui, berubahnya bau air terkadang terjadi karena air itu berdekatan dengan benda lain, dan terkadang karena ia dicampur dengan benda lain. Penyebutan kata "banyak" di sini dimaksudkan agar dapat diketahui bahwa berubahnya bau air itu adalah karena adanya percampuran dengan benda lain.

Ibnu Uqail berkata, "Orang-orang lain selain Al Khiraqi dari kalangan para pengikut madzhab kita menyamakan antara bau, warna dan rasa, karena bau juga merupakan salah satu sifat air. Maka, ia pun disamakan dengan warna dan rasa."

Sementara Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Bau, warna, dan rasa harus disamakan. Jika salah satu dari sifat tersebut tidak dianggap bermasalah dan jumlahnya sedikit, maka sifat-sifat yang lain pun juga tidak dianggap bermasalah. Sebaliknya, jika salah satu sifat tersebut dianggap bermasalah meskipun jumlahnya sedikit, maka sifat-sifat yang lain juga dianggap bermasalah."

Di atas kami telah menyebutkan satu pengertian yang menuntut adanya pembedaan antara sifat-sifat tersebut. Dalam hal ini, kami tidak pernah mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai bolehnya berwudhu dengan menggunakan air yang dicampuri oleh sesuatu yang suci dimana ia tidak dapat merubah sifat-sifat air tersebut, kecuali sebuah riwayat yang bersumber dari Ummu Hani` yang menyatakan bahwa jika ada air yang dicelupkan ke dalamnya sepotong roti, maka ia tidak bisa digunakan untuk berwudhu.[29]

Akan tetapi, ada kemungkinan bahwa yang dimaksud oleh Ummu Hani` di sini adalah air yang berubah karena pengaruh roti tersebut. Ibnu Al Mundzir juga meriwayatkan dari Az-Zuhri sebuah pendapat yang menyatakan bahwa remukan-remukan roti yang dicelupkan ke dalam air, baik warna air itu berubah karenanya maupun tidak berubah, maka air itu tidak dapat digunakan untuk berwudhu.

Dalam hal ini, pendapat jumhur ulama-lah yang lebih kuat, karena benda yang masuk ke dalam air itu merupakan sesuatu yang suci dan

---

[29] HR. Ad-Daruquthni dalam kitab *Sunan*-nya (1/39) dari hadits Ummu Hani` secara *mauquf* (dinisbatkan kepada seorang sahabat). Dalam sanad hadits ini terdapat seorang periwayat yang tidak disebut namanya.

tidak merubah sifat air. Maka, benda itu pun tidak dapat menghalangi sahnya bersuci selama ia tidak merubah sifat air tersebut. Sungguh Nabi SAW dan istrinya telah mandi dengan menggunakan sebuah mangkok besar yang di dalamnya terdapat bekas adonan.[30] (HR. An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Al Atsram)

Pasal: Jika ada benda cair yang jatuh ke dalam air yang tidak merubah sifat-sifat air tersebut karena adanya kesamaan sifat di antara keduanya -dimana hal ini jarang sekali terjadi karena biasanya sebuah benda memiliki satu sifat yang tidak dimiliki oleh benda lain-, maka perubahan itu akan ditentukan oleh munculnya sifat tersebut. Jika seseorang ragu mengenai adanya perubahan seperti itu sehingga dia tidak dapat menentukan apakah air itu boleh digunakan untuk bersuci ataukah tidak, maka air tersebut tetap dihukumi sebagai air yang mensucikan. Sebab, hukum seperti itu merupakan hukum asalnya, maka hukum tersebut pun tidak dapat hilang karena adanya keraguan.

Pasal: Jika yang jatuh ke dalam air itu adalah air *musta'mal* (air yang sudah dipakai), maka hal itu tidak dianggap bermasalah jika jumlah air *musta'mal* itu hanya sedikit. Ishaq bin Manshur berkata, "Aku pernah bertanya kepada Imam Ahmad, 'Bagaimana (hukumnya) jika seseorang berwudhu lalu air wudhunya itu terpecik ke dalam bejananya?' Imam Ahmad pun menjawab, 'Tidak masalah'." Ibrahim An-Nakha'i[31] berkata, "Hal itu tidak dapat dihindari."

Hal serupa juga diriwayatkan dari Hasan. Ini merupakan kondisi Nabi SAW dan para sahabatnya, karena mereka selalu berwudhu dengan menggunakan gelas-gelas dan bejana-bejana kecil, lalu mereka mandi dengan menggunakan mangkuk-mangkuk besar. Telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW dan Maimunah mandi dengan menggunakan sebuah mangkuk besar yang di dalamnya terdapat bekas adonan. Beliau dan Aisyah juga mandi dengan menggunakan satu bejana dimana tangan mereka berdua saling bergantian masuk ke dalamnya, dan masing-masing

---

[30] HR. An-Nasa`i (1/131, 202), Ibnu Majah (378), Ahmad (6/342) dan Al Baihaqi (1/7). Dalam kitab *Al Irwa`* (1/64), Al Albani meriwayatkan hadits ini dari hadits Ummu Hani` dan menganggapnya ***shahih***.

[31] Dia adalah Abu Imran, Ibrahim bin Yazid bin Qais An-Nakha'i Al Yamani Al Kufi. Dia adalah seorang imam, ***hafizh*** dan ahli fikih di Iraq. Dia dan Asy-Sya'bi merupakan mufti bagi penduduk Kufah pada masanya. Dia meninggal dunia pada tahun 95 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala`*/4/520)

dari keduanya berkata kepada yang lain, "Sisakan (air itu) untukku!"[32]

Mandi dengan cara seperti ini sudah pasti tidak dapat terhindar dari adanya percikan air yang akan masuk ke dalam air yang berada dalam bejana. Jika percikan air yang masuk ke dalam bejana itu terlalu banyak, maka menurut salah satu riwayat, hal itu tidak dibolehkan.

Para pengikut Asy-Syafi'i berkata, "Jika air *musta'mal* yang masuk itu lebih banyak, maka hal itu tidak dibolehkan. Tetapi jika ia lebih sedikit, maka dibolehkan."

Sementara Ibnu Uqail berkata, "Jika yang jatuh ke dalam air itu adalah air cuka dan bukan air biasa, maka hal itu tidak dibolehkan, tetapi jika bukan cuka, maka dibolehkan." Hadits serta keadaan Nabi SAW dan para sahabatnya yang telah kami sebutkan itu sudah barang tentu tidak berlaku jika yang masuk ke dalam air itu adalah air cuka. Sebab, cuka merupakan salah satu zat cair yang memiliki pengaruh paling cepat dan dapat mempengaruhi sifat air meskipun jumlah cuka itu hanya sedikit.

Hadits di atas menunjukkan bahwa jika percikan air yang masuk ke dalam air yang ada dalam bejana itu hanya sedikit, maka hal itu tidak menjadi masalah. Dengan demikian, maka hal ini sangat tergantung kepada *'urf* (kebiasaan). Jika jumlah percikan air yang masuk ke dalamnya dianggap banyak, maka hal itu tidak dibolehkan. Jika seseorang ragu mengenai apakah air yang masuk itu banyak ataukah sedikit, maka air yang ada dalam bejana itu masih tetap dalam status "mensucikan". Sebab, hukum tersebut merupakan hukum asal sehingga ia tidak dapat dihilangkan dengan adanya keraguan.

Pasal: Jika seseorang hanya memiliki sedikit air yang tidak cukup untuk bersuci, lalu dia menyempurnakan bersucinya itu dengan menambahkan zat cair lain yang tidak akan merubah sifat-sifat air, maka berwudhu dengan menggunakan cara seperti itu adalah dibolehkan menurut salah satu riwayat. Hal itu karena zat cair tersebut merupakan sesuatu yang suci dan tidak merubah sifat-sifat air. Oleh karena itu, maka

---

[32] HR. Ahmad dalam kitab *Al Musnad* (6/91). Muslim juga meriwayatkan hadits serupa dari hadits Aisyah dimana di dalamnya disebutkan lafazh "*da' lii, da' lii*" (Tinggalkanlah [sisa air itu] untukku, tinggalkanlah [sisa air itu] untukku). Sementara Imam Al Bukhari (1/hadits no. 261) meriwayatkannya dengan lafazh "Aku dan Nabi SAW mandi dengan menggunakan sebuah bejana, dimana tangan kami saling bergantian masuk ke dalamnya." Al Bukhari juga meriwayatkannya dari hadits Aisyah.

ia pun tidak dilarang untuk digunakan bersuci. Sebagaimana jika banyaknya air itu adalah dalam kadar tertentu yang dibolehkan untuk bersuci.

Sementara riwayat kedua mengatakan bahwa hal itu tidak boleh, karena kita dapat mengetahui dengan pasti bahwa ada sebagian anggota tubuh yang dibasuh dengan zat cair tersebut. Riwayat (pendapat) pertama adalah lebih kuat karena ketika sifat zat cair itu tidak tampak dan tidak mempengaruhi sifat air, maka semuanya pun dihukumi sebagai air. Riwayat kedua yang telah kami sebutkan di atas akan batal jika banyaknya air itu adalah dalam kadar tertentu yang boleh digunakan untuk bersuci dimana air itu kemudian dicampur dengan zat cair tersebut.

Sesungguhnya hal itu dibolehkan meskipun yang telah digunakan untuk berwudhu adalah sebagian air dan sebagian zat cair. Demikian pula dengan yang tersisa, dimana sebagiannya air dan sebagian lainnya zat cair. Hal ini disebabkan karena dalam kondisi seperti itu, air itu tidak mungkin dapat dipisahkan dengan zat cair tersebut. Sesungguhnya Allah lebih mengetahui tentang hal itu.

Pasal: Berwudhu dengan menggunakan air yang dipanaskan dengan menggunakan sesuatu yang suci tidak dianggap makruh kecuali jika air itu dalam keadaan sangat panas sehingga menghalangi seseorang untuk menyempurnakan wudhunya.

Di antara orang yang telah diriwayatkan darinya bahwa dia membolehkan berwudhu dengan menggunakan air yang dipanaskan adalah Umar, putera Umar (Abdullah), Ibnu Abbas dan Anas RA. Pendapat seperti ini merupakan pendapat semua penduduk Hijaz dan Irak, kecuali Mujahid. Tetapi pendapat Mujahid itu tidaklah dianggap. Zaid bin Aslam RA telah meriwayatkan bahwa Umar memiliki sebuah bejana yang biasa digunakan untuk memanaskan air.[33]

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA bahwa dia pernah masuk ke sebuah pemandian (pemandian air panas) di Juhfah. Sementara Ibnu Uqail menyebutkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Syarik – pembuat pelana unta Nabi SAW- bahwa dia berkata, “Aku pernah junub

---

[33] HR. Ad-Daruquthni (1/37). Ad-Daruquthni berkata, “Sanadnya *shahih.*” Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi (1/6). Sementara Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Al Irwa`* (1/hal. 48). Dia berkata, “Hadits ini adalah *shahih.*”

saat aku bersama Nabi SAW. Maka, aku pun mengumpulkan beberapa kayu, lalu memanaskan air dengannya, dan setelah itu aku mandi. Ketika aku memberitahukan hal itu kepada Nabi SAW, beliau pun tidak mengingkari perbuatanku itu."[34]

Selain itu, juga disebabkan karena panas merupakan salah satu sifat asli air, maka air yang panas pun disamakan dengan air yang dingin.

Pasal: Bersuci dengan menggunakan air *musyammas* (yang dipanaskan dengan sinar matahari) tidak dianggap makruh.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Bersuci dengan menggunakan air yang sengaja dipanaskan dengan sinar matahari dalam sejumlah bejana. Aku tidak membencinya kecuali hanya dari segi kedokteran saja. Hal ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari Aisyah RA, bahwa dia berkata, 'Aku pernah masuk menemui Rasulullah SAW. Saat itu, aku telah memanaskan air dengan menggunakan sinar matahari. Maka, beliau pun bersabda, *'Jangan kamu lakukan itu, wahai Humaira` (wanita yang pipinya kemerah-merahan), karena sesungguhnya ia dapat menyebabkan penyakit lepra'.*"[35]

Pendapat ini juga dipilih oleh Abu Hasan At-Tamimi. Menurut kami, air *musyammas* itu merupakan air yang dipanaskan dengan menggunakan sesuatu yang suci. Ia serupa dengan air yang berada dalam danau-danau dan sungai-sungai, serta serupa dengan air yang dipanaskan dengan menggunakan api dan yang tidak sengaja dipanaskan dengan menggunakan sinar matahari. Sebab, munculnya sebuah kemudharatan (bahaya) tidaklah dipengaruhi oleh ada atau tidak adanya unsur kesengajaan.

Selain itu, hadits di atas juga tidak kuat. Hadits tersebut diriwayatkan oleh Khalid bin Ismail, padahal dia adalah seorang yang

---

[34] Al Haitsami menyebutkan hadits ini dalam kitab *Majma' Az-Zawa`id* (1/261, 262). Dia berkata, "Thabrani meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Al Mu'jam Al Kabir.*" Pada sanadnya terdapat Al Haitsam bin Zuraiq. Sebagian ahli hadits berkata, "Al Haitsam adalah orang yang hadits-haditsnya tidak pernah diriwayatkan oleh orang lain."

[35] HR. Ad-Daruquthni (1/38). Ad-Daruquthni berkata, "Hadits ini dikatagorikan sebagai hadits *gharib jiddan* (aneh sekali). Pada sanadnya terdapat Khalid bin Ismail. Dia adalah seorang yang haditsnya harus ditinggalkan." Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Al Irwa`* (1/50), lalu dia berkata, "Ini adalah hadits *maudhu'* (palsu)."

haditsnya harus ditinggalkan. Hadits itu juga diriwayatkan oleh Umar bin Muhammad Al A'sam, padahal dia adalah seorang yang haditsnya harus diingkari seperti yang dikatakan oleh Ad-Daruquthni. Ad-Daruquthni berkata, "Tidaklah benar jika dikatakan hadits ini bersumber dari Az-Zuhri." Sementara para ahli kedokteran telah mengatakan bahwa mereka tidak pernah mengetahui bahwa air seperti itu memiliki pengaruh terhadap munculnya kemudharatan (penyakit).

Pasal: Adapun hukum air yang dipanaskan dengan menggunakan sesuatu yang najis, maka hal itu terbagi menjadi tiga:

Pertama, jika salah satu bagian dari najis tersebut sampai ke air, maka air itu akan menjadi najis jika jumlahnya sedikit.

Kedua, jika salah satu bagian dari najis itu tidak sampai ke air, tetapi sesuatu yang digunakan untuk membatasi antara air dengan najis itu tidak dapat mencegah sampainya najis itu ke air, maka air tersebut tetap dianggap suci meskipun ia makruh untuk digunakan bersuci. Tetapi Imam Asy-Syafi'i berkata, "Ia tidak dianggap makruh karena Nabi SAW pernah masuk ke sebuah pemandian (pemandian air panas) di Juhfah."

Menurut kami, status air itu berada di antara suci dan najis meskipun adanya sebab yang dapat menjadikan air itu najis. Minimal, hukumnya adalah makruh. Sementara hadits yang telah disebutkan di atas tidak benar berasal dari Nabi SAW, tetapi ia hanya diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Selain itu, pada hadits tersebut tidak dapat dipastikan bahwa sesuatu yang digunakan untuk memanaskan air adalah sesuatu yang najis, dan tidak dapat dipastikan pula bahwa sesuatu yang digunakan itu tidak dapat mencegah sampainya najis ke air.

Ketiga, jika sesuatu yang digunakan untuk membatasinya merupakan sesuatu yang dapat mencegah sampainya najis ke air, maka menurut Al Qadhi Abu Ya'la, hukumnya adalah makruh. Sementara Asy-Syarif Abu Ja'far dan Ibnu Uqail berpendapat bahwa ia tidak makruh, sebab statusnya tidak berada di antara suci dan najis, berbeda dengan jenis kedua tersebut. Mengenai makruhnya air yang dipanaskan dengan menggunakan sesuatu yang najis ini, Abu Al Khaththab[36] telah

---

[36] Dia adalah seorang syaikh, imam dan ulama yang *wara'*, serta merupakan salah satu syaikh (guru) dalam Madzhab Hanbali. Namanya adalah Abu Al Khaththab Mahfudz bin Ahmad bin Husain Al Kalwadzani Al Iraqi. Dia telah menyusun sejumlah kitab mengenai Madzhab Hanbali, ilmu Ushul Fikih, perbandingan

menyebutkan dua riwayat.

Pasal: Berwudhu dan mandi dengan menggunakan air Zamzam tidak dianggap makruh. Sebab, ia merupakan air yang suci, maka ia pun diserupakan dengan air-air lainnya. Ada pula yang berpendapat bahwa hukumnya adalah makruh sesuai dengan perkataan Abbas, "Aku tidak menghalalkan (membolehkan) air zam-zam itu untuk orang yang (hendak) mandi, akan tetapi bagi orang yang bermuhrim, maka air itu dibolehkan (untuknya)."[37] Makruhnya hal tersebut juga disebabkan karena air itu digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang dapat menghalangi sahnya shalat, sama seperti ketika ia digunakan untuk menghilangkan najis. Pendapat pertama adalah lebih utama. Perkataan Abbas di atas tidak secara tegas menyatakan bahwa perbuatan seperti itu diharamkan. Kemuliaan air zamzam itu tidak serta merta menyebabkan air itu makruh untuk digunakan berwudhu dan mandi. Sebab, statusnya adalah sama dengan status air yang di dalamnya diletakkan telapak tangan Nabi SAW atau air yang digunakan beliau untuk mandi.

Pasal: Air lelehan dari salju dan hujan es merupakan air yang menyucikan, karena ia merupakan air yang turun dari langit. Dalam doa Nabi SAW disebutkan,

اَللّٰهُمَّ طَهِّرْنِي بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ

"*Ya Allah, sucikanlah diriku dengan menggunakan air, salju dan hujan es.*"[38] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Jika seseorang mengambil salju lalu dia mengusapkannya pada anggota-anggota tubuhnya maka *thaharah* (bersuci) yang dilakukannya tidak dianggap sah, meskipun anggota-anggota badannya itu menjadi basah karenanya. Hal ini disebabkan karena yang wajib dilakukannya adalah dengan cara membasuhnya. Paling tidak, air dapat mengalir ke anggota tubuhnya. Kecuali, jika salju itu sedikit, kemudian ia meleleh

---

madzhab, dan cara membuat syair yang baik. Dia meninggal dunia pada tahun 510 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/9/348)

[37] Kata "*al ballu*" artinya adalah mubah (dibolehkan). Ada pula yang berpendapat bahwa artinya adalah kesembuhan sesuai dengan perkataan orang-orang Arab, "*balla min maradhi wa aballa*" (dia sembuh dari penyakitnya). (Lihat kitab *An-Nihayah/1/154*)

[38] HR. Al Bukhari (2/hadits no. 744/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/346, 347).

dan mengalir ke anggota-anggota tubuh orang itu, maka hal itu sudah dianggap membasuh. Dan, hal seperti itu pun dibolehkan.

3. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seorang tidak boleh berwudhu dengan menggunakan air yang telah digunakannya untuk berwudhu."

Maksudnya, air yang menetes dari anggota-anggota tubuh orang yang berwudhu, dan juga orang yang mandi. Dari pendapat ini, dapat difahami bahwa air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats dianggap sebagai air yang suci tetapi tidak mensucikan. Ia tidak dapat menghilangkan hadats dan juga najis. Pendapat ini dikemukakan oleh Al-Laits dan Al Auza'i, serta merupakan pendapat yang masyhur dari Abu Hanifah, salah satu riwayat dari Imam Malik, dan juga Madzhab Syafi'i.

Ada riwayat lain dari Imam Ahmad, yaitu bahwa air seperti itu merupakan air yang suci dan mensucikan. Pendapat ini dikemukakan oleh Hasan, Atha`, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Makhul, orang-orang yang berpegang pada makna zhahir, riwayat kedua dari Imam Malik, serta pendapat kedua dari imam Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar dan Abu Umamah bahwa barangsiapa yang lupa untuk mengusap kepalanya, kemudian dia menemukan sisa-sisa air di jenggotnya, maka dia dibolehkan untuk mengusap kepalanya dengan sisa-sisa air tersebut. Dalilnya adalah bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

الْمَاءُ لاَ يُجْنِبُ.

"*Air itu tidak (ikut) junub.*"[39]

Beliau juga bersabda,

الْمَاءُ لَيْسَ عَلَيْهِ جَنَابَةٌ.

"*Tidak ada (status) junub pada air itu.*"[40]

---

[39] HR. Abu Daud (68), Ibnu Majah (370), dan At-Tirmidzi (65). At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

[40] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad* (6/330) dan Ad-Daruquthni

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah mandi junub, lalu beliau melihat ada bintik-bintik hitam yang belum terkena air. Maka, beliau pun memeras rambutnya di atas bintik-bintik hitam tersebut.[41]

Kedua hadits di atas telah diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab *Musnad,* serta oleh Ibnu Majah dan yang lainnya. Selain itu, juga disebabkan karena yang dibasuh adalah sebuah tempat yang suci, maka status "suci" yang melekat pada air itu pun tidak hilang karenanya. Hal ini sama halnya ketika air itu digunakan untuk membasuh (mencuci) pakaian. Sebab, air itu hanya mengenai sebuah tempat yang suci, maka ia pun tidak keluar dari hukum (status) aslinya setelah ia melakukan tugasnya. Hal ini tidaklah berbeda dengan pakaian yang digunakan untuk shalat berkali-kali.

Sementara Abu Yusuf berkata, "Air itu najis. Ini merupakan satu riwayat dari Abu Hanifah. Sebab, Nabi SAW pernah bersabda,

لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، وَلاَ يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ.

'Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di air yang tidak mengalir dan janganlah dia mandi junub dengannya.'[42] (HR. Abu Daud)

Ini berarti bahwa mandi di dalam air seperti itu dianggap seperti kencing di dalamnya. Selain itu, juga disebabkan karena perbuatan ini dinamakan dengan bersuci, padahal bersuci hanya mungkin dilakukan dari najis, karena menyucikan sesuatu yang sudah suci tidaklah masuk akal."

Menurut kami, air yang telah digunakan untuk wudhu atau mandi masih tetap suci. Sebab, ketika Nabi SAW berwudhu, maka mereka (para sahabat) hampir saja saling membunuh karena (saling berebut untuk mendapatkan air bekas) wudhu beliau, seperti yang telah diriwayatkan

---

41 HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/243) dan Ibnu Majah (663) dari hadits Ibnu Abbas. Pada sanadnya terdapat Abu Ali Ar-Rahbi. Para ahli hadits sepakat untuk menganggapnya *dha'if* (lemah). Maka, sanad hadits ini pun menjadi *dha'if* (lemah). *Wallahu A'lam.*

42 HR. Abu Daud (1/ hadits no. 70) dari hadits Abu Hurairah. Al Albani berkata, "Hadits ini *hasan.*"

oleh Al Bukhari.[43] Juga karena Nabi SAW pernah menuang air wudhunya kepada Jabir ketika Jabir sedang sakit.[44] Seandainya air seperti itu najis, niscaya beliau tidak akan membolehkan hal itu.

Selain itu, juga disebabkan karena Nabi SAW, para sahabatnya, dan istri-istrinya selalu berwudhu dengan menggunakan gelas-gelas dan bejana-bejana kecil untuk minum. Lalu ketika mandi, mereka menggunakan mangkuk-mangkuk besar. Kondisi seperti ini tidak mungkin terhindar dari adanya percikan-percikan air yang sudah digunakan yang jatuh ke dalam air yang belum digunakan. Oleh karena itu, maka Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Hal itu pasti terjadi. Seandainya air yang sudah digunakan itu najis, maka air yang terkena air yang sudah digunakan itu pun menjadi najis. Sebab, telah diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa salah seorang istri beliau memberikan kepadanya (air dalam) sebuah mangkuk besar untuk beliau gunakan berwudhu. istri beliau itu berkata, 'Aku telah memasukkan tanganku dalam bejana itu, padahal (saat itu) aku sedang junub.' Beliau pun bersabda, '*Air itu tidak (ikut) junub (karena yang junub hanya anggota badannya).*' Imam Abu Abdillah (Imam Ahmad) meriwayatkan dalam kitab *Musnad* bahwa beliau bersabda, '*Air itu tidak najis*'.[45]"

Hal itu juga disebabkan karena air seperti itu merupakan air suci yang mengenai sebuah tempat yang juga suci, sehingga ia pun sama dengan air yang digunakan untuk membasuh (mencuci) baju yang suci. Dalil yang mengatakan bahwa orang yang berhadats dianggap suci adalah hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, bahwa dia berkata,

لَقِيَنِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا جُنُبٌ فَانْخَنَسْتُ مِنْهُ، فَاغْتَسَلْتُ، ثُمَّ جِئْتُ فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: كُنْتُ جُنُبًا فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ، فَذَهَبْتُ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، الْمُسْلِمُ لاَ يَنْجُسُ.

"Rasulullah SAW menemuiku saat aku sedang junub, maka aku

---

43 HR. Al Bukhari (10/hadits no. 5676/*Fath Al Bari*) dari hadits Jabir.

44 HR. Al Bukhari (1/hadits no. 189/*Fath Al Bari*) dari hadits Al Musawwar.

45 HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3120/tahqiq: Ahmad Syakir). Syaikh Ahmad Syakir berkata, "Sanadnya *shahih*."

pun bersembunyi dari beliau. Lalu aku mandi, dan setelah itu aku baru mendatangi beliau. Beliau pun bertanya, '*Di mana kamu tadi, wahai Abu Hurairah?*' Aku menjawab, 'Wahai Rasulullah, tadi aku sedang junub, sehingga aku tidak ingin duduk di dekatmu. Maka, aku pun pergi untuk mandi, dan setelah itu aku baru mendatangimu.' Beliau bersabda, '*Maha Suci Allah, orang muslim itu tidak najis*'."[46] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Benar, seorang muslim tidaklah najis, karena ketika dia memasukkkan tangannya ke dalam air, maka air itu tidak menjadi najis; jika dia menyentuh sesuatu yang basah, maka sesuatu itu tidak menjadi najis; dan jika dia terbawa oleh orang yang sedang shalat, maka shalat orang itu tidak menjadi batal.

Perkataan mereka bahwa tidak boleh mandi junub pada air yang tetap (yang tidak mengalir) sebagaimana dilarang membuang air kecil padanya. Menurut kami larangan tersebut menunjukan bahwa hal itu akan mempengaruhi air tersebut hingga tidak boleh berwudhu darinya, penyebutan antara mandi dan wudhu menunjukan sama pada hukum dasarnya dan bukan pada perinciannya, sementara wudhu dan mandi disebut thaharah karena statusnya menyucikan dosa, sebagaimana telah kami sebutkan dalam hadits terdahulu, dengan demikan dalil yang menjelaskan bahwa menggunakan air yang tidak mengalir berarti keluar dari kesucian adalah sabda Nabi SAW, "*Janganlah salah seorang dari kalian mandi junub pada air yang mengalir.*"(HR. Muslim)

Pelarangan terhadap mandi pada air yang tidak mengalir seperti pelarangan terhadap buang air kecil, andai tidak menunjukan pencegahan terhadapanya maka tentu tidak akan dilarang, dengan demikian maka tidak boleh menggunakan air yang tidak mengalir untuk bersuci yang lain, seperti menghilangkan najis.

Pasal: Semua hadats memiliki status yang sama dalam masalah yang telah kami sebutkan di atas, baik hadats kecil, junub, haid maupun nifas. Demikian pula dengan air yang digunakan untuk memandikan orang yang mati jika kita berpendapat bahwa air itu

---

[46] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 283/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/116/hal. 282) dari hadits Hudzaifah (pada riwayat Muslim). Sedangkan pada hadits (riwayat) Abu Hurairah (1/hadits no. 371/hal. 282) disebutkan dengan lafazh, "*Al Mukmin.*"

suci. Mengenai hukum air yang digunakan oleh wanita kafir *dzimmi* untuk menyucikan dirinya dari haid, terdapat perbedaan riwayat.

Diriwayatkan bahwa air itu menyucikan karena ia belum digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang dapat menghalangi sahnya shalat (najis). Ia menyerupai air yang digunakan untuk mendinginkan tubuh. Riwayat lain mengatakan bahwa air itu tidak menyucikan karena ia telah digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang dapat menghalangi seorang suami untuk menggauli istrinya. Air seperti itu menyerupai air yang digunakan mandi oleh seorang wanita muslimah. Jika wanita itu menggunakannya untuk mandi junub, maka air itu tetap menyucikan menurut satu riwayat, karena ia belum digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang dapat menghalangi sahnya shalat dan belum digunakan dalam suatu ibadah. Ia menyerupai air yang digunakan untuk mendinginkan tubuh.

Ada kemungkinan penggunaan air seperti itu dilarang karena ia telah digunakan untuk mandi junub, sehingga ia menyerupa air yang digunakan oleh seorang wanita muslimah untuk mandi.

Pasal: Jika air itu digunakan untuk bersuci yang bersifat sunah, bukan wajib, seperti memperbarui mandi, basuhan kedua dan ketiga dalam wudhu, mandi untuk shalat Jum'at, kedua hari raya, dan yang lainnya, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat: *Pertama*, statusnya seperti air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats karena bersuci seperti itu merupakan bersuci yang disyariatkan. Dalam hal ini, air itu menyerupai air yang telah digunakan untuk mandi junub.

Kedua, air itu tidak dilarang untuk digunakan bersuci karena ia belum digunakan untuk menghilangkan sesuatu yang dapat menghalangi sahnya shalat. Ia serupa dengan air yang digunakan untuk mendinginkan badan. Jika bersuci yang dilakukan itu tidak disyariatkan, maka ia sama sekali tidak mempengaruhi penggunaan yang digunakan di dalamnya. Air itu akan menjadi seperti air yang digunakan untuk mendinginkan badan atau untuk menyuci baju. Dalam hal ini, tidak terdapat perbedaan riwayat mengenai hukum air yang telah digunakan untuk mendinginkan badan atau untuk menyuci baju, yaitu bahwa air itu tetap sebagai air muthlak. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam masalah itu.

Pasal: Adapun air yang digunakan untuk suatu ibadah yang tidak ada kaitannya dengan upaya menghilangkan hadats seperti

membasuh kedua tangan setelah bangun tidur pada malam hari. Jika kita berpendapat bahwa hal itu tidak wajib, maka penggunaan air seperti itu sama sekali tidak mempengaruhi status air. Akan tetapi jika kita berpendapat bahwa ibadah itu adalah wajib, maka Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Air itu suci tetapi tidak mensucikan."

Mengenai hal ini, Abu Al Khaththab menyebutkan dua riwayat: *Pertama*, air itu telah keluar dari statusnya sebagai air muthlak karena ia telah digunakan dalam bersuci yang dianggap sebagai ibadah. Ia menyerupai air yang telah digunakan untuk menghilangkan hadats. Selain itu, juga disebabkan karena Nabi SAW telah melarang seseorang yang baru bangun dari tidur malam untuk mencelupkan tangannya ke dalam bejana sebelum dia membasuhnya terlebih dahulu. Ini menunjukkan bahwa air itu tidak boleh digunakan lagi untuk bersuci.

Kedua, mengatakan bahwa air itu tetap berada dalam statusnya sebagai air muthlak, karena ia belum digunakan untuk menghilangkan hadats. Ia menyerupai air yang digunakan untuk mendinginkan badan. Hal serupa juga berlaku untuk air yang digunakan untuk membasuh kemaluan dan kedua buah testis dari air madzi jika kita menganggap hal itu sebagai sesuatu yang wajib.

Pasal: Jika orang yang sedang junub atau berhadats menceburkan dirinya ke dalam air yang kurang dari dua *qullah* dengan berniat untuk menghilangkan hadats, maka air yang digunakannya itu berubah menjadi air *musta'mal*, dan hadatsnya pun tidak bisa hilang. Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Air itu akan menjadi air *musta'mal* tetapi hadatsnya dapat dihilangkan. Sebab, air itu menjadi *musta'mal* karena hilangnya hadats tersebut di dalamnya." Pendapat kami diperkuat oleh sabda Nabi SAW, "*Janganlah salah seorang di antara kalian mandi dalam air yang tidak mengalir dalam keadaan junub.*" (HR. Muslim)

Larangan ini menunjukkan bahwa rusaknya sesuatu yang dilarang. Sebab, dengan menetesnya bagian pertama dari air tersebut dari badan orang yang mandi, maka air itu pun akan menjadi air *musta'mal* seluruhnya, sehingga hadats tidak dapat hilang dari seluruh badan orang yang mandi. Hal ini sama seperti ketika ada orang lain yang telah mandi terlebih dahulu dalam air tersebut. Jika air itu adalah dua *qullah* atau lebih, maka hadats dapat dihilangkan dan sama sekali tidak berpengaruh

terhadap status air, karena air itu tidak mengandung kotoran.

Pasal: Jika air *musta'mal* (yang telah digunakan bersuci) dicampurkan ke dalam air yang banyaknya mencapai dua *qullah* dan bukan termasuk air *musta'mal*, maka seluruh air itu akan menjadi air yang mensucikan. Sebab, jika air *musta'mal* yang dicampurkan itu merupakan air yang najis saja, maka seluruh air itu tetap dianggap sebagai air yang mensucikan. Jika demikian, maka sudah barang tentu air *musta'mal* yang tidak najis pun akan lebih utama. Jika air *musta'mal* dicampurkan ke dalam air yang banyaknya tidak mencapai dua *qullah* dimana jumlah air *musta'mal* itu lebih banyak dan tidak mencapai dua *qullah*, maka air itu tidak boleh digunakan untuk bersuci.

Akan tetapi, jika setelah kedua jenis air itu dicampurkan banyaknya mencapai dua *qullah*, maka ada kemungkinan larangan untuk menggunakan air seperti itu untuk bersuci dapat hilang, sesuai dengan sabda Nabi SAW,

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ.

"*Jika (banyaknya) air mencapai dua* qullah, *maka ia tidak akan mengandung kotoran.*"[47]

Jika air *musta'mal* digabungkan dengan air *musta'mal* lain, sementara kadarnya tidak mencapai dua *qullah*, maka ia tetap tidak bisa digunakan untuk bersuci. Tetapi, jika kadarnya mencapai dua *qullah*, maka ada dua kemungkinan seperti yang telah kami sebutkan.

4. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika (banyaknya) air itu mencapai dua *qullah*, yaitu lima geriba (tempat air yang terbuat dari kulit), lalu ada sebuah najis yang jatuh ke dalamnya tetapi najis itu tidak memiliki rasa, warna ataupun bau, maka air itu masih tetap suci."

Yang dimaksud dengan *qullah* adalah *jarrah* (sejenis tempayan). Dinamakan dengan *qullah* karena ia dibawa dengan menggunakan kedua

[47] HR. Ahmad (2/12, 38), Abu Daud (63), At-Tirmidzi (67), An-Nasa'i (1/42, 112), dan Ibnu Majah (1/172). Dalam kitab *As-Sunan*, Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

tangan. Dari sini, maka Allah SWT berfirman, "*Hingga apabila angin itu telah membawa awan mendung.*" (Qs. Al-A'raaf [7]: 57) Kata *qullah* ini dapat digunakan untuk tempayan yang besar ataupun kecil. Adapun yang dimaksud dengan istilah dua *qullah* di sini adalah *qullah-qullah* yang berasal dari daerah Hijr. Dua *qullah* itu sama dengan lima geriba, dimana setiap geriba berisi seratus liter air dalam standar (ukuran) orang Irak. Dengan demikian, maka yang dimaksud dua *qullah* adalah lima ratus liter dalam standar orang Irak. Ini adalah pendapat para pengikut madzhab kita (Madzhab Hanbali), dan juga Madzhab Syafi'i. Sebab, telah diriwayatkan dari Ibnu Juraij bahwa dia berkata, "Aku telah melihat beberapa tempayan (*qullah*) yang berasal dari daerah Hijr, dimana satu luas satu tempayan sama dengan luas dua geriba atau dua geriba lebih. Sebagai sikap hati-hati, maka satu *qullah* itu disamakan dengan dua setengah geriba."

Al Atsram dan Ismail bin Sa'id meriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa dua *qullah* adalah sama dengan empat geriba. Hal serupa juga diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir dari Imam Ahmad dalam kitabnya. Hal itu sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Al Jauzjani melalui jalur sanadnya dari Yahya bin Uqail, bahwa dia berkata, "Aku telah melihat beberapa tempayan (*qullah*) yang berasal dari daerah Hijr, dan menurut perkiraanku, satu tempayan itu sama dengan dua geriba."

Al Jauzjani juga meriwayatkan hal serupa dari Ibnu Juraij. Orang-orang yang menggunakan geriba untuk mengukur banyaknya air sepakat bahwa setiap satu geriba berisi seratus liter menurut standar orang Irak. Aku tidak pernah mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara mereka mengenai hal itu. Dalam hal ini, kami menafsirkan kata *qullah* itu dengan arti tempayan-tempayan yang berasal dari daerah Hijr karena dua sebab: *Pertama*, karena telah diriwayatkan sebuah hadits oleh Al-Khaththabi dalam kitab *Ma'alim As-Sunan* melalui jalur sanadnya yang sampai kepada Ibnu Juraij dari Nabi SAW secara *mursal*, bahwa beliau bersabda, "*Jika (banyaknya) air mencapai dua* qullah *dengan (ukuran)* qullah-qullah *(tempayan-tempayan) yang berasal dari daerah Hijr....*"[48]

---

[48] Az-Zula'i telah menyebutkan hadits ini dalam kitab *Ar-Rayah* (1/110, 111). Dia berkata, "Dalam hadits ini terdapat dua hal yang harus diperhatikan: *Pertama*, sanad hadits ini *munqathi'* (terputus), dan orang yang tidak disebutkan di sini merupakan seorang periwayat yang *majhul* (tidak diketahui identitasnya). Oleh karena itu, maka hadits ini pun tidak dapat dijadikan *hujjah*. Perkataan Ibnu

Kemudian Al Khaththabi menyebutkan hadits tersebut.

Kedua, adalah karena tempayan-tempayan yang berasal dari daerah Hijr merupakan tempayan-tempayan yang paling besar dan paling terkenal pada masa Nabi SAW. Hal itu telah disebutkan oleh Al Khaththabi, dia berkata, "Tempayan yang berasal dari Hijr merupakan produk yang terkenal dan memiliki ukuran yang tetap (dapat diketahui dengan jelas), dimana volume satu tempayan dengan tempayan lainnya tidak berbeda, tidak seperti takaran satu sha' ataupun timbangan-timbangan lainnya. Selain itu, digunakannya tempayan dari Hijr tersebut juga disebabkan karena penentuan standar tidak dapat dilakukan dengan menggunakan takaran yang tidak jelas."

Sementara Abu Ubaid berkata, "Yang dimaksud dengan *qullah* adalah *hubb* (sejenis tempayan besar)[49]. Ia merupakan sebuah takaran yang besar dan terkenal. Oleh karena itu, maka lafazh *qullatain* (dua *qullah*) itu harus ditafsirkan dengan takaran tersebut, karena ia merupakan takaran yang terkenal dan memiliki volume besar. Hal ini disebabkan karena dalam menghitung sesuatu, seseorang harus menentukan satu takaran tertentu dengan menggunakan takaran yang terbesar, karena takaran seperti itu lebih mudah diketahui dan akan menyebabkan bilangan yang dihasilkan lebih sedikit.

Oleh karena itu, maka Nabi SAW pun menentukan *nishab* zakat dengan menggunakan takaran *wasq*, bukan dengan takaran *sha'* ataupun *mud*."[50] Masalah ini menunjukkan secara tegas bahwa air yang kadarnya telah mencapai dua *qullah*, jika sifatnya tidak berubah karena ada sesuatu yang jatuh ke dalamnya, maka ia tidak menjadi najis. Secara implisit, dapat difahami bahwa air yang sifatnya berubah karena sesuatu najis, maka ia juga akan menjadi najis meskipun jumlahnya banyak. Dan, bahwa air yang kadarnya kurang dari dua *qullah* akan menjadi najis

---

Juraij "*Dengan (ukuran)* qullah-qullah (*tempayan-tempayan*) *yang berasal dari daerah Hijr*" mengesankan bahwa perkataan tersebut merupakan sabda Nabi SAW, padahal sebenarnya tidaklah demikian. Hijr adalah sebuah desa yang berada di dekat kota Madinah, bukan Hijr yang berada di negeri Bahrain.

49 *Al Hubb* adalah sebuah kata dalam bahasa Persia yang sudah di-Arabkan. Jamaknya adalah *hibab* dan *hababah*

50 Yang dimaksud dengan *wasq* adalah 60 *sha'* (60 gantang), yaitu takaran *sha'* yang telah ditentukan Nabi SAW. Takaran satu *sha'* yang telah ditentukan oleh Nabi SAW di Madinah adalah sama dengan 4 *mud*. Satu *mud* sama dengan satu *kail* atau satu sepertiga liter yang digunakan oleh penduduk Hijaz.

hanya karena ia bercampur dengan najis meskipun sifatnya tidak berubah.

Mengenai najisnya air yang berubah sifatnya karena sesuatu najis, maka tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama. Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama sepakat bahwa air, baik dalam jumlah sedikit ataupun banyak, jika ada sesuatu najis yang jatuh ke dalamnya hingga najis itu merubah sifat-sifat air baik rasa, warna, maupun bau, maka air itu akan menjadi najis selama ia dalam keadaan seperti itu."[51]

Abu Umamah Al Bahili telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

الْمَاءُ طَهُوْرٌ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَلَبَ عَلَى رِيْحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ.

"*Air itu akan tetap menyucikan dan tidak menjadi najis karena sesuatupun kecuali sesuatu itu telah merubah bau, rasa dan warna air.*"[52] (HR. Ibnu Majah)

Harb bin Ismail berkata, "Ahmad pernah ditanya tentang yang telah berubah rasa dan baunya, maka dia pun menjawab, 'Air itu tidak dapat digunakan berwudhu dan juga tidak boleh diminum. Meskipun tidak ada hadits yang menegaskan hal ini, akan tetapi Allah SWT telah mengharamkan bangkai. Jika sebuah bangkai masuk ke dalam air hingga ia merubah rasa atau bau air, maka sebenarnya rasa dan bau itu adalah rasa dan bau bangkai tersebut. Oleh karena itu, maka air itu pun tidak halal lagi. Hal ini sangatlah jelas.' Sementara Al Khallal berkata, 'Perkataan Ahmad, 'Meskipun tidak ada hadits yang menegaskan hal itu...' adalah disebabkan karena hadits yang berkaitan dengan hal ini telah diriwayatkan oleh Sulaiman bin Umar dan Rusydain bin Sa'ad, padahal keduanya merupakan periwayat yang lemah. Juga telah diriwayatkan oleh Ibnu Majah tetapi dari jalur Rusydain'."

Adapun air yang kurang dari dua *qullah*, jika dia terkena najis tetapi sifat-sifatnya tidak berubah, maka menurut pendapat yang masyhur dalam Madzhab Hanbali, air itu menjadi najis. Pendapat ini telah

---

[51] Lihat kitab *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir, hal. 19.

[52] HR. Ibnu Majah (1/hadits no. 521) dari hadits Abu Umamah Al Bahili. Dalam sanadnya terdapat Rusydain bin Sa'ad. Dalam kitab *At-Taqrib,* Ibnu Hajar berkata, "Dia adalah *dha'if* (lemah)."

diriwayatkan dari Ibnu Umar, Sa'id bin Jabir dan Mujahid. Pendapat ini juga dikatakan oleh Imam Syafi'i, Ishaq dan Abu Ubaid. Telah diriwayatkan pula sebuah riwayat lain dari Imam Ahmad bahwa air tidak akan menjadi najis kecuali jika sifat-sifatnya berubah, baik jumlah air itu sedikit maupun banyak. Pendapat itu juga diriwayatkan dari Hudzaifah, Abu Hurairah dan Ibnu Abbas. Mereka berkata, "Air seperti itu tidak najis."

Pendapat tersebut juga diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib, Hasan, Atha', Jabir bin Zaid, Ibnu Abi Laila, Malik, Al Auza'i, Ats-Tsauri, Yahya Al Qaththan, Abdurrahman bin Mahdi dan Ibnu Al Mundzir. Ia juga merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i yang didasarkannya pada hadits Abu Umamah yang telah kami sebutkan di atas. Abu Sa'id telah meriwayatkan bahwa Rasulullah pernah ditanya, "Wahai Rasulullah, apakah kita boleh berwudhu (dengan air yang berasal) dari sumur Budha'ah?" Sumur Budha'ah adalah sebuah sumur yang darah haid, daging-daging anjing dan benda-benda yang berbau busuk lainnya, sering dilemparkan ke dalamnya. Maka, Rasulullah pun menjawab, "*Sesungguhnya air (dari sumur Budha'ah) itu tetap menyucikan dimana tidak ada sesuatu pun yang menyebabkannya menjadi najis.*" (HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi) At-Tirmidzi berkata, "Kualitas hadits ini adalah hasan."

Al Khallal[53] berkata, "Imam Ahmad berkata, 'Hadits tentang sumur Budha'ah ini adalah hadits yang *shahih.*' Imam Ahmad telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah ditanya tentang kolam-kolam air yang terletak di antara kota Makkah dan Madinah, dimana airnya telah dijadikan minuman untuk binatang-binatang buas, anjing-anjing, dan keledai-keledai. Nabi juga ditanya tentang hukum bersuci dengan menggunakan air dari kolam-kolam itu. Maka, beliau bersabda, '*Binatang-binatang itu mendapat air yang mereka bawa di dalam perut-perut mereka, sementara kita mendapatkan sisanya yang (dianggap)*

---

[53] Dia adalah Abu Bakar Ahmad bin Muhammad bin Harun Al Khallal. Dia adalah seorang imam, ulama, *hafizh*, ahli fikih, serta merupakan syaikh (guru) dan ulama dalam Madzhab Hanbali. Sebelumnya, Imam Ahmad tidak memiliki madzhab yang berdiri sendiri, dan kondisi seperti itu terus berlangsung hingga Al Khallal mengumpulkan dan membukukan naskah-naskah Imam Ahmad setelah tahun 300 H. Al Khallal wafat pada bulan Rabiul Awwal tahun 311 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/14/297)

mensucikan.'[54] Di sini, Nabi tidak membedakan antara air yang sedikit dengan yang banyak, karena salah satu sifat najis itu tidak tampak padanya. Maka, air itu pun tidak menjadi najis karenanya, sama seperti air yang kadarnya lebih dari dua *qullah.*"

Riwayat (pendapat) pertama (yang mengatakan bahwa air seperti itu najis) didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, yaitu bahwa Nabi SAW pernah ditanya tentang hukum air seperti itu dan juga air-air yang telah terkena taring binatang-binatang tunggangan dan binatang-binatang buas, maka beliau pun menjawab, "*Jika (banyaknya) air itu mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung kotoran.*" (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah)

Pada riwayat lain disebutkan dengan lafazh, "*Jika (banyaknya) air mencapai dua qullah, maka tidak ada sesuatu pun yang dapat merubahnya menjadi najis.*"[55] Pembatasan kadar air itu dengan dua *qullah* menunjukkan bahwa jika kadarnya kurang dari dua *qullah*, maka ia akan menjadi najis. Sebab, jika air yang telah mencapai dua *qullah* dengan yang tidak, memiliki hukum yang sama, maka pembatasan kadar yang disebutkan dalam hadits tersebut tidak ada maknanya. Dalam sebuah hadits *shahih*, disebutkan bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"*Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka janganlah dia mencelupkan tangannya ke dalam bejana (kolam) hingga dia membasuhnya (terlebih dahulu) sebanyak tiga kali. Sebab, dia tidak tahu di mana tangannya itu berada tadi malam.*"[56]

---

[54] HR. Ibnu Majah (1/hadits no. 519). Sanad hadits ini adalah lemah. Di dalamnya terdapat Abdurrahman bin Zaid bin Aslam. Al Hakim berkata, "Abdurrahman telah meriwayatkan sejumlah hadits *maudhu'* (palsu) dari ayahnya." Ibnu Al Jauzi berkata, "Mereka sepakat untuk menganggapnya lemah." Dalam kitab *At-Taqrib*, Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Dia itu *dha'if* (lemah)."

[55] HR. Ibnu Majah (1/hadits no. 517). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

[56] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari (1/hadits no. 162/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/233) dari hadits Abu Hurairah. Lafazh di atas merupakan lafazh Muslim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud (105), At-Tirmidzi, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Seandainya pembatasan kadar itu tidak ada maknanya, niscaya Nabi SAW tidak akan melarang hal tersebut. Nabi SAW juga telah memerintahkan untuk membasuh bejana yang terkena air liur anjing. Di sini, Nabi tidak membedakan apakah air itu berubah karenanya ataukah tidak, meskipun berdasarkan zhahir teksnya dapat diketahui bahwa air itu tidak berubah.

Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Umamah merupakan hadits yang lemah. Sementara hadits tentang sumur Budha'ah dan sebuah hadits lainnya harus difahami bahwa air yang dimaksud di dalamnya adalah air yang banyak. Sebab, ada hadits lain yang menyatakan bahwa jika air itu berubah, maka ia akan menjadi najis. Atau, kita dapat mengkhususkan keduanya dengan menggunakan hadits yang menyebutkan tentang ketentuan dua *qullah*, karena hadits tentang dua *qullah* itu lebih khusus daripada kedua hadits tersebut. Dalam hal ini, hadits yang mengandung pengertian khusus harus didahulukan daripada hadits yang mengandung pengertian umum.

Adapun mengenai air yang kadarnya lebih dari dua *qullah*, jika sifat-sifatnya tidak berubah dan jika najis yang masuk ke dalamnya bukan berupa air seni atau tinja, maka tidak ada perbedaan pendapat mengenai status kesuciannya. Pendapat ini telah diriwayatkan dari Ibnu Umar, Sa'id bin Jabir dan Mujahid. Pendapat ini merupakan pendapat Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid dan Abu Tsaur. Pendapat ini juga merupakan pendapat orang-orang yang kami telah meriwayatkan dari mereka bahwa air yang sedikit tidak akan menjadi najis kecuali jika terjadi perubahan pada sifat-sifatnya. Telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa dia berkata, "Jika (banyaknya) air adalah dua ember, maka ia tidak mengandung kotoran." Ikrimah berkata, "Satu atau dua ember."

Abu Hanifah dan para sahabatnya berpendapat bahwa air akan menjadi najis dengan adanya najis yang masuk ke dalamnya kecuali jika air itu telah mencapai batas tertentu yang hampir dapat dipastikan bahwa najis itu tidak akan sampai ke seluruh air. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat mengenai batas tersebut. Sebagian dari mereka berkata, "Yaitu jika salah satu tepi air digerakkan, maka tepi yang lainnya tidak ikut bergerak." Sementara sebagian yang lain berkata, "Yaitu jika lebar air itu mencapai sepuluh hasta dan tingginya juga mencapai sepuluh hasta. Jika kurang dari itu, maka ia akan menjadi najis, meskipun kadarnya telah mencapai satu *qullah*. Sebab, Nabi SAW telah bersabda, '*Janganlah*

salah seorang di antara kalian buangair seni di dalam air yang tidak mengalir lalu dia berwudhu dengan air itu.' (HR. Al Bukhari dan Muslim) Di sini, Nabi SAW telah melarang seseorang untuk berwudhu dengan menggunakan air yang tidak mengalir setelah dia kencing di dalamnya. Beliau tidak membedakan apakah air itu sedikit ataukah banyak. Sebab, air seperti itu telah dimasuki oleh najis dimana penyebaran najis itu ke seluruh bagian air tidak dapat dihindari, sehingga air itu pun akan menjadi najis karenanya, seperti layaknya air yang kadarnya sedikit."

Pendapat kami dalam masalah ini didasarkan pada hadits tentang ketentuan dua *qullah* dan hadits tentang sumur Budha'ah yang telah kami sebutkan di atas. Sesungguhnya Nabi SAW telah bersabda, "*Sesungguhnya air (dari sumur Budha'ah) itu tetap menyucikan dimana tidak ada sesuatu pun yang menyebabkannya menjadi najis.*"

Sabda Nabi ini diucapkan sebagai jawaban atas pertanyaan mereka kepada beliau, "Apakah kami boleh berwudhu (dengan menggunakan air) dari sumur Budha'ah?" Sebagaimana diketahui, sumur Budha'ah adalah sebuah sumur yang darah haid, daging-daging anjing dan benda-benda yang berbau busuk lainnya, sering dilemparkan ke dalamnya. Ia juga merupakan sebuah sumur yang besarnya tidak mencapai batas yang telah mereka (Abu Hanifah dan para sahabatnya) sebutkan itu.

Abu Daud berkata, "Aku telah mengukur luas sumur Budha'ah dengan menggunakan selendangku. Aku mengulurkan selendangku di atas sumur itu, kemudian aku mengulurkan tanganku, dan ternyata lebar sumur itu hanya enam hasta. Kemudian aku menanyakan kepada orang yang telah membukakan pintu kebun untukku, 'apakah bangunan sumur itu telah dirubah dari aslinya.' Dia pun menjawab, 'Tidak.' Setelah itu, aku bertanya kepada orang yang menimba air dari sumur itu tentang kedalamannya. Aku berkata, '(Sampai di mana ketinggian air itu ketika) ia berada dalam jumlah yang terbanyak?' Dia pun menjawab, 'Sampai rambut yang tumbuh di sekitar aurat (kemaluan).' Aku berkata lagi, 'Bagaimana ketika jumlahnya sedang berkurang (sedang sedikit)?' Dia menjawab, '(Hanya sampai) di bawah aurat (kemaluan)'."[57]

Karena air dari sumur itu telah mencapai dua *qullah*, maka ia pun diserupakan dengan air yang kadarnya lebih dari sepuluh hasta. Hadits

---

[57] Lihat *Sunan Abu Daud* (1/hadits no. 67/hal. 18)

yang mereka sebutkan itu bersifat umum, sementara hadits yang kami sebutkan bersifat khusus. Maka, hadits yang kami sebutkan pun harus didahulukan.

Kedua, hadits yang mereka sebutkan itu harus di*takhshih* (pengertiannya dipersempit dengan menggunakan dalil lain). Sebab, merupakan satu hal yang disepakati oleh semua orang bahwa air yang kadarnya melebihi batas yang telah mereka sebutkan itu sudah barang tentu boleh digunakan untuk berwudhu. Jika hadits itu memang harus di*takhshih*, maka *takhshish* dengan menggunakan sabda Nabi SAW adalah lebih utama daripada *takhshish* dengan menggunakan pendapat ataupun hawa nafsu belaka tanpa didasarkan pada sebuah sumber yang dapat dijadikan rujukan atau sebuah dalil yang dapat dijadikan sandaran.

Selain itu, penentuan batasan yang mereka sebutkan itu harus didasarkan pada sebuah nash (Al Qur`an dan hadits) ataupun *ijma'* (kesepakatan para ulama), padahal mereka sama sekali tidak memiliki dalil baik berupa nash maupun *ijma'*.

Jika dikatakan bahwa yang dimaksud perkataan Ibnu Abbas, "*lam yahmil al khabats*" (tidak mengandung kotoran) adalah bahwa ia tidak dapat menghilangkan kotoran dari dirinya sendiri atau bahwa ia akan menjadi najis karena adanya sesuatu (najis) yang jatuh ke dalamnya; maka kami akan mengatakan bahwa pendapat ini tidak benar karena sejumlah alasan:

Pertama, dalam sebagian riwayat, disebutkan dengan lafazh, "*lam yanjus*" (tidak najis). Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah, serta telah dijadikan *hujjah* oleh Ahmad.

Kedua, jika yang dimaksud oleh perkataan Ibnu Abbas itu adalah bahwa air yang telah mencapai dua *qullah* akan menjadi najis, niscaya air yang lebih banyak dari dua *qullah* akan menjadi najis. Hal ini disebabkan karena harus ada perbedaan di antara keduanya. Sebab, Ibnu Abbas telah menjadikan dua *qullah* sebagai batas yang memisahkan antara air yang menjadi najis dengan air yang tidak menjadi najis. Jika kita menganggap sama keduanya, niscaya tidak perlu ada pemisahan seperti itu.

Ketiga, menurut bahasa, ungkapan seperti itu justru menunjukkan bahwa air itu dapat menghilangkan kotoran dari dirinya sendiri. Ini sesuai dengan perkataan orang-orang Arab, "*Fulaan laa yahtamil adh-dhaim*," yang mengandung arti "Fulan dapat menghalau kezhaliman dari dirinya

sendiri." *Wallahu A'lam.*

Pasal: Para ulama dalam madzhab kita berbeda pendapat mengenai: apakah ketentuan bahwa dua *qullah* sama dengan 500 *rithl* itu merupakan sesuatu yang pasti ataukah hanya perkiraan saja?

Abu Hasan Al Amidi[58] berkata, "Pendapat yang benar adalah bahwa ia merupakan sesuatu yang pasti. Ini merupakan pendapat Al Qadhi Abu Ya'la dan merupakan salah satu pendapat dari para pengikut Imam Asy-Syafi'i. Hal ini disebabkan karena memperhatikan ukuran tersebut merupakan bagian dari sikap kehati-hatian, padahal segala sesuatu yang harus diperhatikan dengan tujuan untuk menjaga sikap kehati-hatian dianggap sebagai sesuatu yang wajib, seperti membasuh salah satu bagian dari kepala bersamaan dengan membasuh wajah dan seperti waktu *imsak* dalam puasa yang ditetapkan pada sebagian dari waktu malam. Selain itu, juga disebabkan karena ukuran tersebut merupakan sebuah ukuran dimana air dapat menghilangkan najis dari dirinya sendiri. Maka, upaya untuk mewujudkan ukuran itu pun dianggap seperti jumlah bilangan ketika membasuh anggota-anggota tubuh."

Pendapat yang benar adalah bahwa ketentuan tersebut hanyalah merupakan perkiraan saja. Sebab, orang-orang yang telah meriwayatkan ukuran *qullah-qullah* itu tidak pernah menyebutkan ukuran dua *qullah* itu secara pasti.

Ibnu Juraij hanya berkata, "Luas satu *qullah* adalah sama dengan luas dua geriba atau dua geriba lebih sedikit." Yahya bin Uqail juga berkata, "Menurut perkiraanku, luas satu *qullah* itu sama dengan dua geriba." Di sini, tidak ada satu ketentuan yang pasti. Sebab, perkataan mereka berdua itu menunjukkan bahwa keduanya hanya mengira-ngira saja.

Kata *asy-syai'* (sesuatu) yang ditambahkan pada dua geriba itu merupakan sesuatu yang masih diragukan kadarnya. Tetapi menurut pendapat yang benar, kata itu menunjukkan arti sedikit (maksudnya dua geriba lebih sedikit). Sebab, lafazh tersebut menunjukkan jarak yang dekat antara kedua hal yang telah disebutkan itu.

---

[58] Dia adalah Ali bin Muhammad bin Abdurrahman Al Baghdadi Al Amidi, salah seorang murid senior dari Al Qadhi Abu Ya'la. Dia wafat pada tahun 467 atau 468 H. (Lihat kitab *Dzail Ath-Thabaqat Al Hanabilah,* 1/8).

Oleh karena itu, ketika disebutkan lafazh "lebih sedikit," maka maksudnya bahwa kelebihannya itu lebih dekat kepada dua geriba (daripada kepada tiga geriba). Perkataan Ahmad telah menunjukkan hal tersebut. Telah diriwayatkan darinya bahwa yang dimaksud dengan satu *qullah* adalah dua geriba, sebagaimana telah diriwayatkan darinya pula bahwa yang dimaksud dengan satu *qullah* itu adalah dua geriba setengah, atau dua geriba sepertiga.

Semua ini menunjukkan bahwa tidak ada ketentuan yang pasti mengenai volume satu *qullah* tersebut. Selain itu, ukuran satu geriba juga tidak memiliki batasan (ketentuan) yang jelas. Sebab, terkadang terjadi perbedaan yang jauh antara volume satu geriba dengan geriba lainnya. Bahkan, hampir saja tidak pernah ada kesamaan antara satu geriba dengan geriba yang lain.

Oleh karena itu, jika seseorang membeli sesuatu yang diukur dengan menggunakan geriba atau melakukan *sulam* terhadap sesuatu yang diukur dengan menggunakan geriba, maka hal itu tidak dibolehkan. Larangan seperti itu juga disebabkan karena Nabi SAW telah mengetahui bahwa manusia tidak akan menakar ataupun menimbang air. Di sini, beliau tidak bermaksud memperkenalkan kepada mereka suatu takaran atau batasan yang tidak beliau ketahui. Beliau hanya menginginkan agar orang yang menemukan air yang di dalamnya terdapat najis, lalu menurutnya air itu telah mendekati dua *qullah*, maka dia boleh berwudhu dengannya. Tetapi jika menurutnya air itu kurang dari dua *qullah* atau tidak mendekati dua *qullah*, maka dia harus meninggalkannya (tidak menggunakannya untuk berwudhu).

Implikasi dari semua ini adalah bahwa, bagi orang yang beranggapan bahwa ukuran dua *qullah* itu memiliki batasan yang pasti, kemudian air yang akan digunakannya untuk bersuci kurang sedikit dari batasan tersebut, maka kekurangan itu tidak bisa ditolerir, dan air itu pun akan menjadi najis jika ada najis yang masuk ke dalamnya. Sedangkan bagi orang yang beranggapan bahwa ukuran dua *qullah* itu tidak memiliki ukuran yang pasti dan hanya perkiraan saja, jika air itu kurang sedikit dari batasan tersebut, maka kekurangan itu masih ditolerir. Jika seseorang ragu apakah air itu telah mencapai kadar tertentu yang dapat menghilangkan (menetralisir) suatu najis atau tidak, maka dalam hal ini ada dua pendapat: **Pertama,** air itu dihukumi sebagai air yang suci, karena ia merupakan air yang suci ketika belum ada najis yang masuk ke

dalamnya. Orang itu hanya ragu apakah air itu najis ataukah tidak. Padahal, suatu keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan suatu keraguan; **Kedua,** air itu dihukumi sebagai air yang najis, karena pada dasarnya air itu merupakan air yang sedikit. Maka, penentuan hukum air itu pun didasarkan pada kondisi tersebut, sehingga air itu dihukumi sebagai air yang najis.

Pasal: Adapun mengenai hukum zat-zat cair lain selain air, ada tiga riwayat yang berkaitan dengannya: *Pertama,* riwayat yang mengatakan bahwa zat-zat itu akan menjadi najis jika ada najis yang masuk ke dalamnya, meskipun jumlah air itu banyak. Sebab, Nabi SAW pernah ditanya tentang hukum seekor tikus yang masuk ke dalam *samin* (mentega), maka beliau pun menjawab,

إِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوْهُ.

"Jika ia (samin) itu (merupakan) zat cair, maka janganlah kalian mendekatinya." **(HR. Imam Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya)**

Sanad hadits ini *shahih* sesuai kriteria keshahihan hadits Imam Al Bukhari dan Muslim.[59] Di sini, Nabi SAW tidak membedakan apakah jumlah samin itu banyak ataukah sedikit. Hal itu disebabkan karena zat-

---

[59] HR. Imam Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (2/265) dan Abu Daud (3/hadits no. 3842). Riwayat Abu Daud dianggap *dha'if* (lemah) oleh Al Albani. Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (4/hadits no. 1798). Abu Isa berkata, "Redaksi hadits ini salah. Kesalahan itu telah bersumber dari Ma'mar." Abu Isa juga berkata, "Redaksi yang benar adalah seperti yang terdapat pada hadits Maimunah, yaitu dengan lafazh, '*maka lemparkanlah tikus itu dan bagian dari samin (mentega) yang ada di sekitarnya, lalu makanlah samin itu.*'" Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa'i (7/178) dan telah disebutkan oleh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath Al Bari* (1/410). Ibnu Hajar menjelaskan, "Catatan: Jumhur ulama telah mengambil hadits Ma'mar yang menunjukkan adanya perbedaan antara samin (mentega) yang padat dengan samin yang cair. Ibnu Abdil Barr telah meriwayatkan kesepakatan para ulama bahwa jika sebuah bangkai jatuh ke dalam samin yang padat, maka bangkai itu dan bagian-bagian samin yang ada di sekitarnya harus dibuang jika seseorang yakin bahwa bagian-bagian dari bangkai itu tidak sampai ke bagian-bagian lain dari samin tersebut. Adapun jika samin itu berupa zat cair, maka mereka berbeda pendapat. Jumhur ulama berpendapat bahwa semua bagian samin itu akan menjadi najis jika ada najis yang masuk ke dalamnya. Tetapi ada sekelompok ulama yang tidak sependapat dengan mereka, di antaranya adalah Az-Zuhri dan Al Auza'i.

zat cair seperti ini tidak memiliki kekuatan untuk menghilangkan (menetralisir) najis. Ia merupakan sesuatu yang tidak dapat menyucikan sesuatu lainnya, maka ia pun tidak dapat menghilangkan najis dari dirinya sendiri sehingga ia dianggap seperti air yang sedikit.

Kedua, status zat-zat cair itu seperti status air, dimana ia tidak akan menjadi najis dengan adanya najis yang masuk ke dalamnya selama kadarnya telah mencapai dua *qullah*, kecuali jika ada perubahan pada sifat-sifatnya. Harb berkata, "Aku pernah bertanya kepada Imam Ahmad, aku berkata, '(Bagaimana jika ada) seekor anjing yang menjilat samin atau minyak goreng?' Dia pun menjawab, 'Jika samin atau minyak itu berada dalam sebuah bejana yang besar seperti buyung besar atau yang sejenisnya, maka aku berharap hal itu tidak menjadi masalah sehingga samin atau minyak itu boleh dimakan. Tetapi jika ia berada dalam sebuah bejana yang kecil, maka hal itu tidak mengherankanku (maksudnya menjadi najis-penerj).

Hal itu disebabkan pada kasus pertama, kadar samin atau minyak itu banyak sehingga ia tidak menjadi najis karena adanya najis yang masuk ke dalamnya selama tidak ada perubahan pada sifat-sifatnya. Statusnya adalah seperti status air'."

Ketiga, Zat cair yang berasal dari air seperti cuka, maka ia dapat menghilangkan (menetralisir) najis. Sebab, bagian terbesar yang terdapat dalam zat seperti itu adalah air. Jika zat cair itu tidak berasal dari air, maka hukumnya tidak seperti itu. Riwayat (pendapat) pertama adalah lebih kuat.[60]

Pasal: Adapun hukum air *musta'mal* (air yang sudah digunakan untuk bersuci) dan air yang suci tetapi tidak mensucikan, ia dianggap dapat menghilangkan (menetralisir) najis dari dirinya sendiri jika jumlahnya banyak. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Jika (banyaknya) air mencapai dua qullah, maka ia tidak*

---

[60] Dalam kitab *Al Fatawa*, Syaikh Islam Ibnu Taimiyyah menjelaskan, "Perkataan Ma'mar pada hadits *dha'if* tersebut, '*maka janganlah kalian mendekatinya*', merupakan perkataan yang ditinggalkan oleh mayoritas ulama Salaf dan Khalaf, baik dari kalangan sahabat, tabi'in maupun para imam. Sebab, sebagian besar dari mereka membolehkan makan pagi dengannya. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang membolehkan untuk menjual atau membersihkannya. Hal ini bertentangan dengan perkataan Ma'mar tersebut, '*maka janganlah kalian mendekatinya*.'"

mengandung kotoran." Ada kemungkinan pula bahwa ia akan menjadi najis karena ia hanya merupakan air yang suci tetapi tidak menyucikan, sehingga ia pun diserupakan dengan cuka.

Pasal: Jika kadar suatu air banyak, kemudian ada sebuah najis yang jatuh ke bagian sampingnya hingga sifat-sifatnya pun menjadi berubah karenanya, maka harus dilihat bagian air yang tidak berubah. Jika jumlahnya kurang dari dua *qullah*, maka semua bagian air itu akan menjadi najis. Sebab, bagian air yang berubah itu akan menjadi najis karena adanya perubahan tersebut, sementara bagian-bagian lainnya ikut menjadi najis karena bersinggungan dengan bagian yang menjadi najis itu.

Akan tetapi, jika kadarnya lebih dari dua *qullah*, maka statusnya tetap suci. Ibnu Uqail dan sebagian pengikut Asy-Syafi'i berkata, "Bagian-bagian yang lain juga menjadi najis, meskipun bejana yang digunakannya besar dan sisi-sisinya saling berjauhan. Sebab, air itu adalah air yang tenang yang sebagiannya telah menjadi najis, sehingga yang lainnya pun ikut menjadi najis. Hal itu sama seperti ketika sisi-sisinya saling berdekatan.

Selain itu, juga disebabkan karena air yang telah berubah sifat-sifatnya itu merupakan zat cair yang telah menjadi najis, maka ia pun akan menyebabkan bagian air yang bersinggungan dengannya pun ikut menjadi najis, demikian pula seterusnya. Jika perubahan sifat-sifat itu telah hilang, maka bagian air yang tadinya berubah sifat-sifatnya itu tidak lagi menyebabkan bagian-bagian yang lain ikut najis, karena sebab yang menjadikan najis itu telah hilang."

Pendapat kami didasarkan pada sabda Nabi SAW, "*Jika (banyaknya) air mencapai dua qullah, maka tidak ada sesuatu pun yang dapat menyebabkannya menjadi najis.*"

Juga sabda beliau, "*Air (sumur Budha'ah) itu menyucikan dimana tidak ada sesuatupun yang menyebabkannya menjadi najis.*"

Bagian air yang sifat-sifatnya tidak berubah dimana kadarnya telah mencapai dua *qullah*, ia dimasukkan ke dalam makna umum yang terkandung dalam hadits-hadits tersebut. Karena bagian air tersebut merupakan air yang banyak yang sifat-sifatnya tidak berubah karena pengaruh najis tersebut, maka ia pun dianggap suci seperti layaknya air yang tidak berubah sedikitpun. Dan, karena faktor penyebab najisnya air

yang banyak hanyalah faktor perubahan sifatnya saja, maka anggapan bahwa sesuatu dapat menyebabkan sesuatu yang lain menjadi najis hanya dikhususkan pada ada atau tidak adanya faktor penyebab tersebut.

Oleh karena itu, maka tidaklah tepat jika kondisi seperti itu di*qiyas*kan (disamakan) dengan satu kondisi dimana kadar air yang tidak berubah itu kurang dari dua *qullah*. Sebab pada kondisi kedua tersebut, air yang tidak berubah sifat-sifatnya adalah air yang sedikit yang akan menjadi najis hanya dengan bersinggungan dengan suatu najis. Ini berbeda dengan kondisi dimana kadar air yang tidak berubah itu banyak.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara najis yang sedikit dengan najis yang banyak, dan apakah najis yang sedikit itu merupakan najis yang dapat dilihat dengan jelas ataukah tidak, kecuali najis yang ketika berada di baju dalam jumlah yang sedikit dapat ditolerir (dimaafkan) seperti darah dan yang sejenisnya. Hukum air yang terkena najis seperti itu adalah sama dengan hukum najis yang bisa ditolerir. Setiap ada najis yang mengenai air, maka hukum air itu sama dengan hukum najis tersebut. Sebab, najisnya air adalah berasal dari najisnya sesuatu yang jatuh ke dalamnya.

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa dia berkata, "Suatu najis yang tidak dapat dilihat dengan jelas akan dimaafkan (ditolerir) karena adanya unsur kesulitan dalam mengetahuinya dengan jelas." Tetapi di tempat lain, Asy-Syafi'i menyebutkan bahwa ketika ada seekor lalat yang jatuh ke dalam kotoran (tinja) atau air seni, kemudian lalat itu hinggap di sebuah baju, maka tempat hinggapnya lalat itu harus dicuci karena lalat itu mengandung najis yang tidak dapat diketahui dengan jelas.

Selain itu, juga disebabkan karena dalil yang menunjukkan bahwa suatu najis dapat menyebabkan sesuatu menjadi najis itu tidak membedakan apakah kadar najis itu sedikit ataukah banyak, dan apakah najis itu dapat dilihat dengan jelas ataukah tidak.

Oleh karena itu, pendapat yang membedakan antara najis yang banyak dengan yang sedikit dalam masalah ini merupakan pendapat yang tidak didasarkan pada sebuah dalil. Adanya unsur kesulitan seperti yang mereka sebutkan itu tidaklah benar. Sebab, kita harus menganggap najis sesuatu yang telah kita ketahui bahwa ia terkena najis, serta tidak boleh membedakan apakah ada unsur kesulitan dalam mengetahuinya ataukah tidak. Unsur kesulitan merupakan sebuah hikmah (alasan) yang tidak bisa

dijadikan sebagai patokan hukum dengan sendirinya (tanpa dibarengi dengan unsur lain).

Selain itu, menjadikan sesuatu yang tidak dapat diketahui dengan jelas sebagai patokan dalam masalah ini tidaklah benar, karena untuk menjadikan hal itu sebagai patokan harus didasarkan pada sebuah ketetapan dari Nabi atau telah ditetapkan oleh syariat. Padahal dalam masalah ini, tidak ada salah satu pun dari kedua hal tersebut.

Pasal: Jika ada dua kolam yang salah satunya saling berhubungan dengan yang lain, dimana di antara keduanya dihubungkan oleh sebuah selang yang di dalamnya terdapat air, baik sedikit maupun banyak, maka pada hakekatnya air itu adalah satu. Maka, hukum kedua kolam itu pun sama dengan hukum satu kolam. Jika kadar air dalam kedua kolam itu telah mencapai dua *qullah*, maka masing-masing kolam tidak akan menjadi najis kecuali dengan adanya perubahan pada sifat-sifatnya. Tetapi jika kadarnya tidak mencapai dua *qullah*, maka semuanya akan menjadi najis jika ada suatu najis yang masuk ke dalam salah satunya, karena ia merupakan air yang tidak mengalir yang sebagiannya saling berhubungan dengan yang lain. Dalam hal ini, statusnya menyerupai status satu kolam.

Pasal: Mengenai air yang mengalir, telah diriwayatkan dari Imam Ahmad –semoga Allah merahmatinya- sebuah pendapat yang mengindikasikan adanya perbedaan antara air yang mengalir dengan air yang tidak mengalir. Sesungguhnya dia pernah menjelaskan tentang status kolam kamar mandi dalam perkataannya, "Ada yang mengatakan bahwa statusnya adalah seperti status air yang mengalir."

Sedangkan tentang air sumur, dia telah menjelaskan, "Air sumur itu adalah air yang berhenti dan tidak mengalir, sehingga statusnya adalah sama dengan status air yang tidak mengalir." Dalam hal ini, air yang mengalir tidak akan menjadi najis kecuali jika ada perubahan pada sifat-sifatnya, karena pada dasarnya air yang mengalir merupakan air yang suci, dimana kita tidak mengetahui adanya satu nash (Al Qur`an dan hadits) ataupun *ijma'* (kesepakatan para ulama) yang menganggapnya najis. Dengan demikian, maka air itu pun tetap berada pada status aslinya, yaitu suci.

Selain itu, juga disebabkan karena air tersebut masuk ke dalam pengertian yang terkandung dalam sabda Nabi SAW, "*Air (sumur*

Budha'ah) itu tetap menyucikan dimana tidak ada sesuatupun yang menyebabkannya menjadi najis." Juga sabda beliau, "*Air itu tetap menyucikan dimana tidak ada sesuatupun yang menyebabkannya menjadi najis kecuali jika bau, rasa dan warnanya telah berubah (karena pengaruh najis).*"

Jika ada yang mengatakan, "Dalam syariat, terdapat satu ketentuan yang menganggap najis air seperti itu jika jumlahnya sedikit, sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Jika kadar air mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung kotoran,*" maka kita dapat mengatakan, "Ini adalah dalil yang menunjukkan kesucian air tersebut. Sebab, kadar air selang berikut air yang ada dalam kedua kolam itu telah mencapai dua *qullah,* sehingga ia pun tidak mengandung kotoran. Menjadikan pengertian hadits tersebut juga mencakup air yang mengalir, merupakan sebuah klaim yang tidak berdalil.

Selain itu, hadits tersebut hanya menjelaskan tentang air yang tenang (tidak mengalir) saja, padahal air yang tenang seperti itu tidak dapat diqiyaskan (disamakan hukumnya) dengan air yang mengalir yang unsur-unsurnya saling berhubungan. Berdasarkan makna *manthuq* (makna ekspilisit)nya, hadits tersebut hanya menunjukkan tidak adanya najis pada air yang telah mencapai dua *qullah.*

Sementara pada pembahasan ini, kita menggunakan makna *mafhum* (makna implisit)nya, yaitu bahwa berkaitan dengan hukum air yang kurang dari dua *qullah,* terdapat perbedaan antara status air yang mengalir dengan air yang tidak mengalir jika terkena najis. Sementara mengenai hukum air yang telah mencapai dua *qullah* tidak terdapat perbedaan pendapat.

Al Qadhi Abu Ya'la dan murid-muridnya berkata, "Hukum bagian dari air yang mengalir yang berada di sekitar najis disesuaikan dengan kondisinya masing-masing. Jika najis itu mengalir bersama air, maka air yang berada di depan aliran itu tetap suci karena najis tersebut belum sampai kepadanya. Demikian pula air yang berada di belakang aliran air tersebut, ia tetap suci karena air tersebut tidak terkena najis.

Sedangkan hukum bagian air yang di dalamnya terdapat najis, jika kadarnya telah mencapai dua *qullah,* maka ia tetap suci kecuali jika sifat-sifatnya telah mengalami perubahan karena pengaruh najis tersebut. Jika kadarnya kurang dari dua *qullah,* maka ia termasuk air yang najis. Jika

najis itu berhenti di tepi sungai atau bagian bawahnya, maka setiap aliran air yang melewatinya yang kadarnya kurang dari dua *qullah* akan menjadi najis, tetapi jika kadarnya mencapai dua *qullah* maka ia akan tetap suci kecuali jika sifat-sifatnya berubah."

Pasal: Jika di tepi sungai ada air yang tidak mengalir yang jauh dari aliran air tetapi berhubungan dengan air yang mengalir, atau di dasar sungai ada air yang tidak mengalir, dimana ia berhubungan dengan bagian air yang di dalamnya terdapat najis, sementara kadar air tersebut kurang dari dua *qullah*, maka semuanya akan menjadi najis ketika ada najis yang masuk ke dalam salah satunya. Sebab, kedua jenis air itu merupakan air yang saling berhubungan, sehingga semuanya pun akan menjadi najis seperti layaknya air yang tidak mengalir.

Jika kadar salah satu dari keduanya telah mencapai dua *qullah*, maka salah satu dari keduanya tidak akan menjadi najis selama keduanya saling berhubungan kecuali jika terjadi perubahan pada sifat-sifatnya. Sebab, air yang kadarnya telah mencapai dua *qullah* mampu menghilangkan (menetralisir) najis dari dirinya dan juga apa-apa yang melekat padanya. Najis tersebut dapat berada di dalam sungai atau di dalam air yang menggenang (di tepi sungai).

Jika najis itu berada dalam sungai, sementara kadar air sungai itu mencapai dua *qullah*, maka walau bagaimana pun kondisinya, air itu tetap suci. Demikian pula jika najis itu berada di bagian air yang menggenang (tepi sungai). Tetapi jika kadar air sungai itu kurang dari dua *qullah*, maka ia akan menjadi najis sebelum air yang menggenang.

Jika air sungai itu telah berhubungan dengan air yang menggenang (hingga jumlahnya menjadi banyak) maka ia akan menjadi suci karenanya. Tetapi jika air sungai itu terpisah dengan air yang menggenang, maka ia akan kembali menjadi najis karena kadarnya sedikit sementara di dalamnya terdapat najis.

Jika najis itu berada di dalam air yang menggenang, maka walau bagaimana pun kondisinya, air itu tidak akan menjadi najis. Karena air tersebut berikut air yang berhubungan dengannya, kadarnya telah mencapai dua *qullah*. Jika air yang menggenang itu kurang dari dua *qullah,* demikian pula dengan air yang di dalamnya terdapat najis, tetapi kadar air itu akan lebih dari dua *qullah* jika keduanya digabungkan,

sementara najis tersebut berada dalam air yang menggenang, maka masing-masing dari keduanya tidak akan menjadi najis karena ketika digabungkan, kadar keduanya lebih dari dua *qullah.*

Tetapi jika najis itu berada dalam sungai, maka -menurut pendapat ulama dalam madzhab kita- air yang menggenang, bagian air yang di dalamnya terdapat najis, dan air yang mengalir melewati air yang menggenang, akan menjadi najis. Sebab, bagian air yang di dalamnya terdapat najis memang sudah najis sebelum ia bersinggungan dengan air yang menggenang, kemudian bagian air yang najis itu pun menyebabkan air yang menggenang ikut menjadi najis dan kadar air yang menggenang itu kurang dari dua *qullah* yang dicampuri oleh air yang najis.

Sedangkan bagian air yang najis itu tidak akan menjadi suci karena statusnya adalah sebagai air najis yang dituangkan ke dalam air yang kadarnya kurang dari dua *qullah.* Ketika air yang menggenang itu telah menjadi najis, maka air yang mengalir melewati air tersebut pun ikut menjadi najis.

Ada kemungkinan pula bagian air yang di dalamnya terkena najis itu dihukumi sebagai air yang suci ketika ia bertemu dengan air yang menggenang. Sementara air yang menggenang itu tidak akan menjadi najis karena ia merupakan air yang banyak yang sifat-sifatnya tidak berubah, sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Jika (kadar) air mencapai dua qullah, maka tidak ada sesuatupun yang menyebabkannya menjadi najis.*" Ini adalah pendapat Madzhab Asy-Syafi'i. Semua ketentuan ini berlaku selama sifat-sifat air itu tidak berubah. Jika sifat-sifatnya telah berubah, maka ia akan menjadi air yang najis, dan hukumnya pun sama dengan hukum benda-benda yang najis.

Jika sifat-sifat air yang menggenang itu berubah dengan sendirinya, maka jika bagian air yang di dalamnya terdapat najis yang melewatinya itu kadarnya telah mencapai dua *qullah,* maka ia akan tetap suci. Tetapi jika tidak mencapai dua *qullah*, maka ia akan menjadi najis. Jika sebagian air yang menggenang berubah sifat-sifatnya sedangkan sebagian lainnya tidak berubah, sementara air yang sifat-sifatnya tidak berubah itu kadarnya mencapai dua *qullah* setelah digabungkan dengan bagian air yang di dalamnya terdapat najis, maka ia tidak akan menjadi najis. Sebab, ia merupakan air yang kadarnya lebih dari dua *qullah* dimana sifat-sifatnya tidak berubah. Maka, ia pun akan menjadi air yang suci, sama

halnya ketika kadar bagian air yang di dalamnya terdapat najis itu mencapai dua *qullah.*

Pasal: Jika air-air yang di dalamnya terdapat najis berkumpul dalam satu tempat tertentu, maka jika sifat-sifatnya berubah karena pengaruh najis tersebut, maka air itu akan menjadi najis meskipun kadarnya banyak. Jika dalam sebagian air yang mengandung najis terdapat air suci yang berhubungan dengannya dan kadarnya mencapai dua *qullah,* baik ia terletak setelah maupun sebelum air yang mengandung najis itu, maka semua air itu tetap suci selama sifat-sifatnya tidak berubah. Sebab, air yang berada dalam kadar dua *qullah* dapat menghilangkan (menetralisir) najis dari dirinya sendiri dan dari air lain yang berkumpul dengannya.

Jika air-air yang terkumpul itu kadarnya kurang dari dua *qullah,* sementara pada sebagian dari air-air itu ada najis, maka semua air itu akan menjadi najis menurut Madzhab Hanbali. Jika kadarnya telah mencapai dua *qullah,* akan tetapi seluruh bagian air itu mengandung najis, atau sebagiannya suci dan sebagian yang lain najis sementara air yang suci itu tidak mencapai dua *qullah,* maka menurut Madzhab Hanbali air itu akan menjadi najis seluruhnya meskipun kadarnya banyak.

Ada pula yang berpendapat bahwa air itu tetap suci. Ini adalah Madzhab Asy-Syafi'i yang didasarkan pada sabda Nabi SAW, "*Jika (banyaknya) air telah mencapai dua qullah, maka ia tidak akan mengandung kotoran.*" Selain itu, juga disebabkan karena air itu merupakan air yang banyak yang sifat-sifatnya tidak berubah karena pengaruh najis. Maka, ia pun merupakan air yang suci. Demikian pula, ketika sifat-sifat air itu tadinya berubah, tetapi kemudian perubahan itu hilang telah terjadi pengendapan.

Menurut kami, pada kasus ini sebuah najis telah bergabung dengan najis lain sehingga semuanya pun menjadi najis. Jika sebagian air yang di dalamnya terdapat najis merupakan air yang suci dan kadarnya sedikit, maka ia tidak bisa menghilangkan (menetralisir) najis tersebut dari dirinya sendiri. Maka, sudah barang tentu menghilangkannya dari benda yang lain lebih tidak bisa.

Jika kadar air itu banyak dimana sifat-sifatnya telah berubah karena pengaruh najis, tetapi kemudian perubahan itu hilang dengan sendirinya, maka air itu akan menjadi suci seluruhnya. Jika perubahan sifat-sifat itu

dihilangkan dengan menggunakan air suci yang kadarnya kurang dari dua *qullah,* maka menurut Madzhab Hanbali, air itu menjadi najis karena ia tidak bisa menghilangkan (menetralisir) najis dari dirinya sendiri, maka sudah barang tentu ia pun tidak bisa menghilangkannya dari benda lain.

Ada yang berpendapat bahwa air yang suci itu dapat menyucikan air yang terkena najis. Sebab, ia telah menghilangkan sesuatu yang menyebabkan air menjadi najis, sama seperti ketika najis itu hilang karena dikuras atau telah terjadi pengendapan.

Pasal: Cara menyucikan air yang najis. Dalam hal ini, air yang najis itu terbagi menjadi tiga macam:

Pertama, air yang kadarnya kurang dari dua *qullah*. Cara menyucikan air seperti ini adalah menambahnya dengan menggunakan air suci yang kadarnya telah mencapai dua *qullah*, hingga dengan air dua *qullah* itu, maka perubahan sifat yang terjadi pada air yang najis itu pun akan hilang seandainya sifat-sifatnya memang berubah.

Tetapi jika sifat-sifatnya tidak berubah, maka air itu akan menjadi suci hanya dengan diperbanyak kadarnya. Sebab, air yang kadarnya mencapai dua *qullah* tidak mengandung kotoran dan tidak akan menjadi najis kecuali dengan adanya perubahan pada sifat-sifatnya. Oleh karena itu, jika air yang najis dimasukkan ke dalam air yang kadarnya mencapai dua *qullah* itu, maka air yang najis itu tidak akan menyebabkannya menjadi najis selama sifat-sifatnya tidak berubah karenanya. Demikian pula, jika air dua *qullah* itu yang dimasukkan ke dalam air yang najis. Jika kita menganggap air dua *qullah* itu tetap suci (meskipun terkena najis), maka kita pun harus menganggap suci air lain yang bercampur dengannya.

Kedua, air yang kadarnya dua *qullah* (tidak kurang, tidak lebih. Dalam hal ini, ada dua kemungkinan:

1). Bahwa sifat-sifat air itu tidak berubah karena pengaruh suatu najis. Air seperti ini dapat disucikan hanya dengan menambah kadarnya, seperti yang telah disebutkan di atas.

2). Bahwa sifat-sifat air itu berubah karena pengaruh suatu najis. Air seperti ini dapat disucikan dengan salah satu dari dua cara berikut ini: kadarnya diperbanyak --seperti tersebut di atas- jika hal itu dapat menghilangkan perubahan sifat tersebut, atau dengan membiarkannya hingga perubahan sifat itu hilang dengan sendirinya karena lamanya masa

pengendapan.

Ketiga, Air yang kadarnya lebih dari dua *qullah*. Dalam hal ini, ada dua kemungkinan:

1). Jika air itu menjadi najis tanpa ada perubahan pada sifat-sifatnya, maka tidak ada cara lain untuk mensucikannya kecuali dengan menambah kadarnya.

2). Jika sifat-sifat air itu berubah karena pengaruh najis, maka ia dapat disucikan dengan salah satu dari tiga hal berikut ini: dengan cara menambahnya, menghilangkan perubahan sifat itu dengan cara didiamkan atau diendapkan, atau dengan cara dikuras (diambil) darinya sesuatu yang dapat menghilangkan perubahan sifat tersebut tetapi dengan catatan kadar air itu tetap dua *qullah* lebih setelah dikuras.

Jika kadar air itu kurang dari dua *qullah* sebelum perubahan pada sifat-sifatnya hilang, maka perubahan sifat itu bukanlah yang menyebabkannya menjadi najis, karena air itu sudah menjadi najis tanpa ada perubahan pada sifat-sifatnya. Maka, ia pun tidak dapat disucikan dari najis dengan cara menghilangkan perubahan sifatnya itu.

Dari sini, maka air yang banyak akan menjadi suci dengan cara dikuras atau diendapkan dalam waktu yang lama. Sementara air yang sedikit tidak dapat disucikan dengan cara seperti itu. Sebab, faktor yang menyebabkan najisnya air yang sedikit adalah faktor bersentuhannya air itu dengan najis, bukan faktor perubahan pada sifat-sifatnya. Maka, hilangnya perubahan sifat pada air seperti itu tidak berpengaruh pada hilangnya status najisnya.

Pasal: Penambahan air yang suci ke dalam air yang najis itu tidak perlu dilakukan dengan menuangkannya dalam satu tahap, karena hal itu tidak mungkin dilakukan. Akan tetapi, ia dapat dilakukan dengan cara memasukkan air yang suci ke dalam air yang najis secara berangsur-angsur, baik dengan menggunakan selang ataupun ember, atau dengan cara mengalirkan air hujan ke dalamnya, atau dengan cara memasukkannya sedikit demi sedikit hingga kadarnya mencapai dua *qullah* dan ia pun menjadi suci kembali.

Pasal: Jika air yang kadarnya kurang dari dua *qullah* ditambah hingga perubahan yang terjadi pada sifat-sifatnya hilang, atau jika ada tanah, zat cair lain selain air ataupun yang lainnya ke dalam air tersebut hingga perubahan yang terjadi pada sifat-sifatnya itu hilang, maka dalam

kasus ini ada dua pendapat:

1. Hal itu tidak dapat menyebabkan air tersebut menjadi suci karena air itu tidak bisa menghilangkan (menetralisir) najis dari dirinya sendiri, maka sudah barang tentu ia pun tidak bisa menghilangkan najis dari sesuatu yang lain. Selain itu, ia tidak termasuk air yang mensucikan, maka ia pun tidak bisa digunakan untuk bersuci seperti layaknya air yang najis.

2. Air itu akan menjadi suci, karena faktor yang menyebabkannya menjadi najis adalah faktor perubahan sifat-sifatnya. Padahal, faktor tersebut telah hilang sehingga najis itu juga hilang. Kasus ini sama seperti ketika faktor perubahan sifat tersebut hilang karena air itu didiamkan hingga terjadi proses pengendapan.

Pasal: Zat-zat cair lain selain air (yang sudah berstatus najis) tidak dapat menjadi suci kembali setelah melalui proses pensucian, seperti yang dikatakan oleh Al Qadhi Abu Ya'la dan Ibnu Uqail. Ibnu Uqail berkata, "Kecuali mentega. Karena sifatnya yang kuat dan keras, maka ia pun dihukumi sebagai benda padat. Sebab, ketika Nabi SAW ditanya tentang hukum samin (mentega) yang dimasuki oleh (bangkai) tikus, maka beliau pun menjawab, '*Jika ia merupakan zat cair, maka janganlah kalian mendekatinya.*' (HR. Abu Daud)"

Sementara Ibnu Al Khaththab memilih pendapat yang mengatakan bahwa zat cair yang memungkinkan untuk disucikan seperti minyak, jika terkena najis maka ia dapat disucikan kembali. Sebab, ia bisa dibasuh dengan air sehingga ia pun dapat disucikan kembali seperti layaknya benda padat.

Adapun cara mensucikannya adalah dengan meletakkan minyak tersebut di dalam air yang banyak, lalu ia dicelupkan ke dalam air tersebut hingga air dapat mengenai semua bagiannya. Kemudian dibiarkan hingga minyak itu naik ke bagian permukaan air, dan setelah itu baru diambil. Jika minyak itu diletakkan di dalam sebuah bejana yang berlubang, lalu air dituangkan ke bagian atasnya hingga air itu menenggelamkannya, dimana di bagian bawah bejana tersebut diberi lubang hingga air dapat keluar darinya, maka hal itu dibolehkan. Akan tetapi, hadits yang digunakan sebagai dalil bagi pendapat ini sebenarnya berkaitan dengan samin (mentega).

Ada kemungkinan bahwa minyak itu tidak dapat disucikan karena

ia akan membeku ketika berada di dalam air. Ada kemungkinan pula bahwa Nabi SAW tidak mengeluarkan perintah untuk menyucikan minyak seperti itu karena adanya kesulitan dalam melakukannya dan karena hal itu jarang terjadi.

Pasal: Jika suatu najis jatuh ke dalam zat lain selain air, tetapi zat itu merupakan zat cair, maka zat itu akan menjadi najis. Jika zat itu adalah zat padat seperti samin (mentega) yang padat, maka najis dan bagian mentega yang berada di sekitar najis tersebut harus diangkat dan dibuang, hingga mentega yang tersisa pun akan menjadi suci.

Hal ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Maimunah RA bahwa Rasulullah SAW pernah ditanya tentang hukum seekor tikus yang jatuh ke dalam mentega, maka beliau pun menjawab,

أَلْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوْا سَمْنَكُمْ.

"*Lemparkanlah (buanglah) najis itu dan juga bagian mentega yang berada di sekitarnya, lalu makanlah mentega kalian itu!*"[61] (HR. Al Bukhari)

Diriwayatkan pula dari Abu Hurairah RA:

سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلاَ تَقْرَبُوهُ.

"Bahwa Nabi SAW pernah ditanya tentang hukum seekor tikus yang mati di dalam mentega, maka beliau pun menjawab, '*Jika mentega itu berupa benda padat, maka lemparkanlah (buanglah) najis itu dan juga bagian mentega yang berada di sekitarnya. Tetapi jika mentega itu berupa benda cair, maka janganlah kalian mendekatinya!'.*" (HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya)

Sanad hadits ini telah memenuhi kriteria keshahihan hadits yang ditetapkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Adapun katagori benda padat yang menyebabkan najis itu tidak akan mengalir seluruh bagiannya adalah adanya keterkaitan yang kuat antara bagian-bagian benda tersebut

---

[61] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 235/*Fath Al Bari*), Abu Daud (3841), At-Tirmidzi (1798) dan Ahmad (6/329), 335).

dimana hal itu akan menghalangi berpindahnya bagian-bagian najis dari tempat jatuhnya ke tempat-tempat yang lain.

Al Marwadzi berkata, "Seseorang pernah bertanya kepada Abu Abdillah (Imam Ahmad) tentang hukum *dusyab* yang telah dijatuhi oleh najis, maka dia pun menjawab, 'Jika jumlahnya banyak, maka mereka harus membuang bagian *dusyab* yang berada di sekitar najis tersebut, seperti yang dilakukan terhadap samin'."

Ibnu Uqail berkata, "Katagori benda padat adalah jika tempatnya dibuka, maka bagian-bagian benda itu tidak akan mengalir (jatuh)." Nampaknya, apa yang telah kami riwayatkan dari Imam Ahmad di atas berbeda dengan pendapat Ibnu Uqail tersebut. Sebab, *dusyab* tidak memenuhi katagori tersebut, demikian pula dengan samin Hijaz. Adapun katagori benda padat –menurut kami- adalah jika bagian-bagian najis tidak dapat berpindah ke seluruh bagian benda tersebut. Inilah ringkasan dari apa yang telah kami sebutkan di atas.

Pasal: Jika suatu adonan dan yang sejenisnya berubah menjadi najis, maka tidak ada satu cara pun untuk mensucikannya karena ia tidak bisa dibasuh. Demikian pula jika kita meletakkan salah satu jenis biji-bijian di dalam air yang najis, hingga biji-bijian itu basah, maka ia tidak bisa disucikan.

Seseorang pernah bertanya kepada Ahmad tentang hukum biji-bijian yang diletakkan di dalam *tighaar*[62] dimana ada seekor tikus yang masuk ke dalamnya dan kemudian ia mati, maka Ahmad menjawab, "Ia sama sekali tidak bisa dimanfaatkan." Ketika ditanyakan lagi kepada Ahmad, "Apakah ia harus dibasuh berkali-kali hingga air yang najis itu hilang darinya?," dia pun menjawab, "Bukankah biji-bijian itu telah basah karena air tersebut? Sungguh, ia tidak akan menjadi suci kembali meskipun dibasuh (berkali-kali)."

Meskipun demikian, Ahmad pernah menjelaskan tentang hukum adonan dan biji-bijian, "Ia boleh dimakan oleh para tukang bekam, tetapi apa-apa yang hanya dagingnya saja yang dimakan maka tidak boleh dimakan."

Mujahid, Atha`, Ats-Tsauri dan Abu Ubaid berkata, "Ayam boleh

---

62 Dalam sebagian naskah ditulis dengan lafazh "*tiighaar*". *Tiighaar* adalah nama untuk sebuah tempat yang digunakan untuk mencuci baju.

dimakan." Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Binatang-binatang ternak boleh dimakan." Sementara Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua itu tidak boleh dimakan karena Nabi SAW pernah ditanya tentang hukum lemak-lemak bangkai yang digunakan untuk mengecat perahu-perahu, meminyaki kulit-kulit, dan digunakan untuk makan pagi oleh orang-orang, maka beliau pun menjawab, '*Tidak boleh, hukumnya adalah haram.*'"[63] (HR. Al Bukhari dan Muslim) Dalam hal ini, hukum lemak adalah sama dengan hukum benda-benda tersebut.

Adapun pendapat kami didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad melalui jalur sanadnya dari Ibnu Umar RA bahwa ada sekelompok orang yang membuat roti dari (air) sumur milik orang-orang yang telah menganiaya diri mereka sendiri, maka Nabi SAW pun bersabda, "*Berilah makan hewan-hewan.*"[64] Hadits ini dijadikan *hujjah* oleh Ahmad.

Nabi SAW juga pernah bersabda tentang usaha para tukang bekam, "*Berilah makanan dengan penghasilan itu kepda hewan atau budakmu.*"[65]

Ahmad berkata, "Ini tidaklah termasuk bangkai." Maksudnya, bahwa larangan Nabi SAW tersebut hanya mencakup bangkai saja. Sementara makanan yang disebutkan di atas tidaklah termasuk ke dalam cakupan larangan tersebut dan tidak pula termasuk ke dalam pengertian bangkai.

5. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kecuali jika najis itu berupa air seni atau tinja yang cair, karena sesungguhnya air itu akan menjadi najis kecuali jika air itu adalah seperti *mashaani'* yang berada di jalan menuju Makkah dan juga air-air yang banyak yang menyerupainya dimana ia tidak mungkin dapat dikuras. Itulah air yang tidak ada sesuatupun yang menyebabkannya menjadi najis."

---

[63] HR. Al Bukhari (4/hadits no. 2236)/*Fath Al Bari*) dan Muslim (3/1207) dari hadits Jabir.

[64] Disebutkan oleh Al Ghazali dalam kitab *Ihya` Ulumuddiin* (2/207). Al Iraqi berkata, "Ini adalah hadits *mudhtharib.*"

[65] HR. Ahmad dalam kitab *Al Musnad* (3/307, 381), At-Tirmidzi (1277), Ibnu Majah (2166), dan Malik dalam kitab *Al Muwaththa`* (2/974). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

Yang dimaksud dengan *mashaani'* adalah sumur-sumur yang dijadikan oleh jamaah haji sebagai sumber air minum yang memiliki air yang banyak. Sumur-sumur seperti itu tidak akan menjadi najis karena ada salah satu najis yang masuk ke dalamnya selama sifat-sifatnya tidak berubah. Mengenai hal ini, kami tidak mengetahui satu orang pun yang berbeda pendapat dengan kami. Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama sepakat bahwa air yang banyak seperti air teluk dan yang sejenisnya, jika ada najis yang jatuh ke dalamnya tetapi najis itu tidak merubah sifat-sifatnya, baik warna, rasa maupun bau, maka sesungguhnya air itu bisa digunakan untuk bersuci.

Adapun hukum air yang dapat dikuras, jika kadarnya telah mencapai dua *qullah*, maka ia tidak akan menjadi najis sedikit pun kecuali najis berupa air seni manusia atau tinjanya yang cair. Mengenai hal itu, terdapat dua riwayat dari Imam Ahmad: Riwayat (pendapat) yang paling masyhur di antara keduanya adalah bahwa air itu akan menjadi najis. Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Ali dan Hasan Al Bashri.

Al Khallal berkata, "Kami telah meriwayatkan dari Ali RA dengan sanad yang *shahih* bahwa dia pernah ditanya tentang hukum seorang bayi yang kencing di dalam sebuah kolam, maka dia pun menyuruh mereka untuk menguras kolam tersebut. Pendapat seperti itu juga diriwayatkan dari Hasan Al Bashari."

Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda, "*Janganlah salah seorang di antara kalian kencing di dalam air yang tenang dan tidak mengalir, lalu dia mandi dengan menggunakan air itu.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Pada riwayat lain disebutkan dengan lafazh, "*lalu dia berwudhu dengan menggunakan air itu.*" Sementara pada riwayat Al Bukhari disebutkan dengan lafazh, "*Lalu dia mandi dengan menggunakan air itu.*"[66] Pengertian hadits ini mencakup air yang sedikit dan banyak, tetapi najis yang dimaksudkan dalam hadits ini hanya khusus air seni. Hadits ini lebih *shahih* daripada hadits tentang air dua *qullah*, oleh karena itu ia pun harus didahulukan.

Adapun riwayat (pendapat) kedua adalah bahwa air itu tidak menjadi najis selama sifat-sifatnya tidak berubah, sama seperti ketika air

---

[66] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 239/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/235) dari hadits Abu Hurairah.

tersebut terkena najis-najis lainnya. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Al Khaththab dan Ibnu Uqail, dan merupakan pendapat Imam Asy-Syafi'i.

Sebagian besar ulama tidak membedakan antara air seni dengan najis-najis lainnya, sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Jika air telah mencapai dua qullah, maka ia tidak akan menjadi najis.*" Selain itu, juga disebabkan karena air seni manusia tidak lebih najis daripada air seni anjing, padahal air anjing tidak menyebabkan air yang kadarnya telah mencapai dua *qullah* menjadi najis. Maka, air seni manusia tentu lebih tidak menyebabkannya menjadi najis.

Oleh karena itu, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah tersebut harus di-*takhshish* (pengertiannya dipersempit) dengan menggunakan dalil yang menyatakan bahwa air yang tidak mungkin dapat dikuras tidak menjadi najis. Maka, air yang telah mencapai dua *qullah* pun harus di-*qiyas*kan (disamakan) dengannya. Atau, hadits Abu Hurairah tersebut harus di-*takhshih* dengan menggunakan hadits tentang air dua *qullah*. Sebab, *takhshish* dengan menggunakan hadits Nabi SAW adalah lebih utama daripada *takhshish* dengan menggunakan pendapat dan pengambilan hukum yang tidak didasarkan pada satu dalil pun.

Pasal: Aku tidak pernah menemukan satu riwayat pun dari Imam kita ini (maksudnya Imam Ahmad) –semoga Allah merahmatinya- dan juga dari para ulama madzhab kita satu ketentuan mengenai batasan air yang bisa dikuras. Mereka hanya menyerupakan air-air yang tidak bisa dikuras itu dengan *mashaani'* (sumur-sumur yang berada di jalan menuju) Makkah. Ahmad berkata, "Nabi SAW hanya melarang (bersuci dengan menggunakan) sumur-sumur di Madinah yang airnya tidak mengalir karena kadar air yang berada di dalamnya sedikit, karena pada saat itu *mashaani'* yang ada di Makkah itu belum ada. Ia baru dibuat kemudian."

Al Atsram berkata, "Aku pernah mendengar Abu Abdillah (Imam Ahmad) ditanya tentang hukum *mashaani'* yang ada di jalan menuju Makkah, maka dia pun menjawab, 'Menurutku, sumur-sumur itu tidak akan menjadi najis karena adanya air seni, atau sesuatu tidak akan menjadi najis jika kadar airnya banyak hingga ia menjadi seperti sumur-sumur itu'."

Ishaq bin Manshur berkata, "Imam Ahmad pernah ditanya tentang hukum sumur yang dikencingi oleh manusia, maka dia pun menjawab,

'Ia harus dikuras kecuali jika kadarnya banyak?' Aku berkata, 'Berapa batasannya?' Dia menjawab, 'Sekiranya mereka tidak mampu untuk mengurasnya'."

Abu Abdillah juga pernah ditanya, "Bagaimana dengan kolam yang dikencingi?" Dia menjawab, "Hukum tentang kolam seperti itu lebih mudah." Abu Abdillah tidak menganggap hal itu sebagai masalah. Mengenai hukum sumur, dia menjelaskan, "Mengenai hal itu, ada satu ketentuan, yaitu bahwa air yang berhenti dan tidak mengalir tidak sama kedudukannya dengan air yang mengalir." Maksudnya, bahwa air yang tidak mengalir itu akan menjadi najis karena adanya air seni di dalamnya jika ia tidak mungkin dikuras.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara air seni yang sedikit dengan yang banyak. Mihna[67] berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang hukum sebuah sumur yang banyak airnya, dimana telah jatuh ke dalamnya sebuah kain yang terkena air seni, maka dia pun menjawab, 'Ia harus dikuras'." Ahmad juga pernah menjelaskan tentang hukum setetes air seni yang jatuh ke dalam air, "Ia tidak bisa digunakan untuk berwudhu." Hal itu disebabkan karena dalam seluruh jenis najis, tidak ada perbedaan antara najis yang kadarnya sedikit dengan yang banyak.

Pasal: Jika sebuah sumur saling berhubungan dengan sumur lain yang di dalamnya terdapat air seni atau najis-najis lainnya, lalu seseorang ragu apakah najis itu sampai ke dalam air ataukah tidak, maka air itu tetap suci.

Ahmad berkata, "Hal itu juga berlaku jika sebuah sumur berhubungan dengan got (selokan air kotor), selama got itu tidak menyebabkan rasa dan bau sumur itu berubah."

Hasan berkata, "Selama warna atau baunya tidak berubah, maka tidaklah mengapa jika sumur itu digunakan untuk berwudhu."

Hal ini disebabkan karena hukum asal dari air itu adalah suci, maka status sucinya itu tidak akan hilang hanya karena keraguan tersebut. Jika seseorang ingin mengetahui hakekat (kebenaran) dari hal itu, maka

---

[67] Dia adalah Abu Abdillah Mihna bin Yahya Asy-Syami As-Sulami, salah seorang murid senior Ahmad. Abdullah bin Ahmad telah mencatat permasalahan yang banyak darinya. (Lihat kitab *Thabaqat Al Hanabilah*/1/345)

hendaklah dia memasukkan ke dalam sumur tersebut satu tetes najis. Jika dia menemukan bau najis itu di dalam air, niscaya dia akan mengetahui bahwa najis tersebut telah sampai ke dalam air. Tetapi jika tidak bau, maka najis itu tidak sampai.

Jika sifat-sifat air itu berubah dengan satu perubahan yang dapat dipastikan bahwa perubahan itu berasal dari najis tersebut, sementara orang itu tidak mengetahui ada sebab lain, maka air itu akan menjadi najis. Dan, hukum air itu pun berubah menjadi hukum air yang najis. Jika seseorang menemukan air yang sifat-sifatnya telah berubah tetapi dia tidak mengetahui faktor yang menyebabkan perubahan tersebut, maka air itu tetap suci, meskipun dugaannya bahwa air itu najis lebih kuat. Sebab, hukum asal dari air tersebut adalah suci, maka status suci itu pun tidak dapat dihilangkan dengan adanya keraguan tersebut.

Jika ada suatu najis yang jatuh ke dalamnya, lalu seseorang menemukan sifat-sifat air itu telah berubah dengan perubahan yang dapat dipastikan bahwa ia berasal dari najis tersebut, maka air itu akan menjadi najis. Kecuali, jika perubahan itu diperkirakan tidak mungkin berasal dari najis yang jatuh ke dalamnya karena banyaknya kadar air dan sedikitnya kadar najis tersebut, atau karena warna dan atau rasa air berbeda dengan warna dan atau rasa najis.

Dalam kondisi seperti ini air itu dianggap suci, karena kita tidak dapat mengetahui dengan pasti bahwa najis tersebutlah yang menyebabkan terjadinya perubahan pada sifat-sifat air. Maka, kondisi seperti itu pun diserupakan dengan suatu kondisi dimana tidak ada sesuatu pun yang jatuh ke dalam air.

Pasal: Jika seseorang berwudhu dengan menggunakan air yang sedikit lalu dia shalat, tetapi setelah itu dia menemukan ada najis di dalam air tersebut, atau jika seseorang berwudhu dengan menggunakan air yang banyak lalu dia mengetahui bahwa sifat-sifat air itu telah berubah karena adanya suatu najis, tetapi dia ragu apakah najis atau perubahan itu telah ada sebelum dia berwudhu atau setelahnya, maka *thaharah* (bersuci)nya itu dianggap sah.

Tetapi jika dia mengetahui dengan pasti bahwa hal itu telah terjadi sebelum dia berwudhu, tentunya dengan melihat satu tanda tertentu, maka dia pun harus mengulangi shalatnya. Dan, jika dia mengetahui dengan pasti bahwa najis itu telah ada sebelum dia berwudhu tetapi dia

tidak mengetahui apakah kadar air itu kurang dari dua *qullah* atau telah mencapai dua *qullah* tetapi setelah digunakan kadarnya menjadi berkurang, maka dia juga harus mengulangi shalatnya. Sebab, pada dasarnya air itu kurang dari dua *qullah.*

Pasal: Jika air sumur yang najis dikuras, lalu setelah itu muncul air baru (dari dalam tanah) atau di dalamnya dituangkan air, maka air sumur itu dianggap suci. Sebab, tanah yang ada pada sumur merupakan salah satu tanah yang dapat disucikan jika ada aliran air yang banyak di atasnya. Jika dinding-dinding sumur itu najis, maka apakah ia wajib dibasuh? Mengenai hal ini, ada dua riwayat (pendapat):

Pertama, ia harus dibasuh, karena ia merupakan tempat singgahnya najis, maka ia pun diserupakan dengan bagian atas sumur.

Kedua, tidak wajib dibasuh karena adanya unsur kesulitan dalam melakukannya. Maka, ia pun ditolerir (tidak perlu dibasuh) seperti layaknya tempat *istinja* (tempat membuang air) dan bagian bawah sepatu.

Pasal: Muhammad bin Yahya berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abdullah tentang hukum kuburan-kuburan batu milik bangsa Romawi dimana ketika air hujan datang, maka air itu pun akan berada di dalamnya, lalu orang-orang minum dan berwudhu dengan menggunakan air itu, Abdullah pun menjawab, '(Air itu akan suci) jika kamu membersihkannya, akan tetapi bagaimana kamu dapat membersihkan air itu? Sebab, ketika hujan datang, air hujan itu telah digunakan terlebih dahulu untuk membasuh kuburan-kuburan tersebut sebanyak sekali atau dua kali'."

Pendapat yang lebih utama adalah pendapat yang menganggap bahwa kuburan-kuburan itu telah suci karena ia telah dikenai oleh air hujan berkali-kali, bahkan dalam jumlah tertentu yang tidak dapat dihitung. Lalu, air hujan itu mengalir di atas dinding-dinding kuburan tersebut dimana sebagian dari air itu telah menjadikannya suci.

Selain itu, juga disebabkan karena kuburan-kuburan itu sulit untuk dibasuh (dibersihkan), maka ia pun diserupakan dengan tanah yang akan menjadi suci ketika ada air hujan yang menyiraminya.

6. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika binatang yang tidak memiliki *nafs* (darah) yang mengalir seperti lalat, kalajengking dan kumbang, mati di dalam air yang kadarnya sedikit, maka ia tidak akan menyebabkan air itu menjadi najis."

Yang dimaksud *nafs* di sini adalah darah. Dengan demikian, maka binatang yang dimaksud adalah binatang yang tidak memiliki air yang mengalir. Sebab, orang-orang Arab terbiasa menamakan darah dengan istilah *nafs*. Oleh karena itu, maka wanita (yang melahirkan) juga biasa disebut dengan istilah *nufasaa`* karena adanya darah yang mengalir dari kemaluannya setelah dia melahirkan.

Seperti yang disebutkan oleh Al Khiraqi, setiap binatang baik binatang laut maupun darat yang tidak memiliki darah seperti lintah, ulat, kepiting dan lain sebagainya, tidak akan menjadi najis ketika sudah mati. Jika binatang jenis ini mati dalam air, maka menurut pendapat mayoritas ahli fikih, air itu juga tidak akan menjadi najis.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam masalah itu kecuali hanya pada salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i."

Ibnu Al Mundzir berkata lagi, "Dalam masalah ini, Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat. *Pertama*, Jika air itu sedikit, maka ia akan menjadi najis. Murid-murid Asy-Syafi'i berkata, 'Ini merupakan pendapat yang didasarkan pada *qiyas* (analogi).'

Kedua, ia tidak najis. Pendapat ini merupakan pendapat yang paling baik (paling tepat) bagi manusia. Adapun hukum binatang itu sendiri, menurut salah satu pendapat Asy-Syafi'i, adalah najis. Sebab, ia merupakan binatang yang tidak boleh dimakan bukan karena untuk menghormatinya, sehingga ia pun akan menjadi najis ketika sudah mati seperti layaknya baghal dan keledai.

Adapun pendapat kami didasarkan pada sabda Nabi SAW,

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَامْقُلُوهُ، فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الْآخَرِ شِفَاءً.

"Jika seekor lalat jatuh ke dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia membenamkannya, karena sesungguhnya pada salah satu sayapnya terdapat penyakit, sedangkan pada sayap yang

lain terdapat obatnya." (HR. Al Bukhari dan Abu Daud)

Pada riwayat lain disebutkan dengan lafazh,

إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ، ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ سُمًّا وَفِي الْآخَرِ شِفَاءً.

"Jika seekor lalat jatuh ke dalam minuman salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia membenamkan seluruh tubuh lalat itu, kemudian hendaklah dia membuangnya, karena sesungguhnya pada salah satu sayapnya terdapat racun, sedangkan pada sayap yang lain terdapat obat (penawar)nya."[68]

Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah terbukti bahwa Rasulullah SAW telah mengatakan hal itu." Asy-Syafi'i berkata, "Membenamkan lalat tersebut bukan berarti membunuhnya." Dalam hal ini, kami berkata, "Lafazh tersebut bersifat umum dan mengandung segala macam jenis minuman, baik minuman yang dingin ataupun panas. Seandainya air itu menjadi najis, niscaya hal itu merupakan perintah untuk membuangnya.

Sungguh telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda kepada Salman,

يَا سَلْمَانُ أَيُّمَا طَعَامٍ أَوْ شَرَابٍ مَاتَتْ فِيْهِ دَابَّةٌ لَيْسَتْ لَهَا نَفْسٌ سَائِلَةٌ فَهُوَ الْحَلَالُ أَكْلُهُ وَشُرْبُهُ وَوُضُوْءُهُ.

"Wahai Salman, makanan atau minuman apa saja yang di dalamnya telah mati seekor binatang yang tidak memiliki darah mengalir, maka ia halal untuk dimakan, diminum dan digunakan untuk berwudhu."[69]

---

68 HR. Al Bukhari (9/hadits no. 5538), Abu Daud (3844), Ahmad (3/67), Ibnu Majah (3504) dan Ath-Thayalisi (2188). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *As-Silsilah Ash-Shahihah* (38, 39).

69 HR. Al Baihaqi (1/253) dan Ad-Daruquthni (1/37), dan telah disebutkan oleh Az-Zulai'i dalam kitab *Nashb Ar-Rayah* (1/115). Ad-Daruquthni berkata, "Tidak ada yang meriwayatkan hadits tersebut kecuali Baqiyyah dari Sa'id bin Abi Sa'id Az-Zubairi. Baqiyyah adalah seorang periwayat yang *dha'if*." Aku berkata, "Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu 'Adiy dalam kitab *Al Kamil*

Ini merupakan dalil yang tegas. Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Ad-Daruquthni. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Baqiyyah. Dia adalah seorang *mudallis* (seorang periwayat yang merubah redaksi hadits, baik sanad ataupun matannya-penerj)." Selain itu, tidak najisnya air seperti itu juga disebabkan karena binatang yang tidak memiliki darah mengalir tidak lahir dari sesuatu yang najis, maka ia pun diserupakan dengan ulat cuka yang mati dalam air tersebut. Sesungguhnya mereka telah menerima pendapat yang mengatakan bahwa ulat cuka dan binatang-binatang sejenisnya tidak menyebabkan najisnya benda cair yang menjadi tempat lahirnya, kecuali jika binatang-binatang itu diambil dari luar dan kemudian dimasukkan ke dalamnya. Jika telah terbukti bahwa binatang-binatang itu tidak najis, maka air tersebut pun tidak najis. Sebab, jika air itu dianggap najis, niscaya binatang seperti itu juga najis seperti najis-najis lainnya.

Pasal: Jika binatang seperti itu telah merubah sifat-sifat air, maka ia tetap dihukumi seperti hukum benda-benda yang suci. Jika masuknya binatang tersebut ke dalam air termasuk hal yang tidak dapat dihindarkan, seperti ketika seekor belalang jatuh ke dalam air atau yang sejenisnya, maka statusnya adalah seperti daun pohon yang diterbangkan oleh angin lalu jatuh ke dalam air dimana ia dapat ditolerir (tidak dianggap najis).

Sedangkan jika masuknya binatang tersebut ke dalam air termasuk hal yang bisa dihindarkan seperti binatang yang sengaja dijatuhkan ke dalam air, maka statusnya adalah seperti daun yang sengaja dimasukkan ke dalam air. Jika sifat-sifat air berubah karena masuknya seekor binatang yang baru disembelih dimana binatang itu tidak mendatangkan najis, maka Ishaq bin Manshur telah meriwayatkan bahwa Ahmad pernah ditanya tentang hukum seekor kambing yang disembelih lalu ia jatuh ke dalam air hingga merubah bau air, maka dia pun menjawab, "Hal itu tidak mengapa. Air itu dianggap najis hanya karena najis yang masuk ke dalamnya."

Sementara Abdullah bin Ahmad berkata, "Ayahku berkata,

(3/406). Tetapi Ibnu 'Adiy menganggap cacat hadits ini karena pada sanadnya terdapat Sa'id. Dia berkata, "Sa'id adalah seorang syaikh (guru) yang *majhul* (tidak diketahui identitasnya) dan haditsnya pun tergolong hadits tidak *mahfudz* (tidak terjaga dengan baik). Pada sanadnya juga terdapat Ali bin Zaid bin Jad'an. Dia adalah seorang periwayat yang *dha'if*."

'Adapun jika seekor ikan telah merubah sifat-sifat air, maka aku berharap hal itu tidak mengapa'."

Pasal: Ibnu Uqail menyebutkan tentang orang yang telah menyembelih seekor hewan yang boleh dimakan, tetapi kemudian hewan itu terjatuh ke dalam air, sementara orang tersebut tidak mengetahui apakah hewan itu mati karena luka bekas sembelihan ataukah karena air. Maka menurutnya, pada dasarnya air itu tetap suci, sementara hewan tersebut tidak boleh dimakan, kecuali jika luka bekas sembelihan itu dapat dipastikan bahwa ia akan menyebabkan hewan itu mati seketika. Dalam kondisi seperti ini, maka hewan itu juga dianggap *mubah* (boleh dimakan) karena dapat diketahui dengan jelas bahwa matinya itu adalah karena luka bekas sembelihan. Sementara air itu tetap suci kecuali jika ada darah yang jatuh ke dalamnya.

Pasal: Hewan itu terbagi menjadi dua jenis:

Pertama, hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir. Hewan jenis ini juga terbagi menjadi dua macam: 1). Hewan yang lahir dari hal-hal yang suci. Hewan seperti ini dianggap sebagai hewan yang suci, baik ketika masih hidup ataupun sudah mati, seperti yang telah kami sebutkan di atas. 2). Hewan yang lahir dari hal-hal yang najis seperti ulat-ulat dan jangkrik-jangkrik kotoran. Hewan seperti ini dianggap najis karena ia telah terlahir dari sesuatu yang najis. Maka, ia pun menjadi najis seperti layaknya anak anjing dan babi. Dalam riwayat Al Marwadzi, disebutkan bahwa Ahmad berkata, "Jangkrik-jangkrik yang ada di kandang ternak dan got (selokan air kotor), jika jatuh ke dalam sebuah bejana atau tempayan besar, maka harus dituangkan air ke dalam bejana tersebut. Adapun jangkrik-jangkrik sumur merupakan binatang yang tidak kotor dan tidak makan kotoran."

Kedua, hewan yang memiliki darah yang mengalir. Hewan jenis ini terbagi menjadi tiga: 1). Hewan yang bangkainya boleh dimakan, yaitu ikan dan seluruh binatang laut yang tidak dapat hidup kecuali di dalam air. Hewan seperti ini merupakan hewan yang suci, baik ketika masih hidup maupun sudah mati. Sebab, jika ia dianggap tidak suci, niscaya ia tidak boleh dimakan. Jika hewan ini merubah sifat-sifat air, maka tidaklah dilarang jika air itu digunakan untuk bersuci, karena masuknya hewan itu ke dalam air merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari.

2). Hewan yang bangkainya tidak boleh dimakan, seperti hewan

darat yang (jika belum menjadi bangkai-penerj) boleh dimakan dan juga seperti hewan laut yang tidak dapat hidup di darat seperti katak, kura-kura dan hewan-hewan yang menyerupai keduanya. Semua hewan dari jenis ini akan menjadi najis karena kematiannya. Jika ia mati di dalam air yang kadarnya sedikit, maka air itu akan menjadi najis. Jika ia mati dalam air yang banyak, maka air itu akan menjadi najis jika hewan tersebut telah merubah sifat-sifat air. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Mubarak, Asy-Syafi'i, dan Abu Yusuf. Sementara Malik, Abu Hanifah, dan Muhammad bin Hasan berpendapat tentang hukum katak, "Jika ia mati di dalam air, maka ia tidak akan merusak air tersebut (menyebabkannya najis). Sebab, ia memang hidup di air sehingga ia pun diserupakan dengan ikan."

Menurut kami, katak seperti itu adalah najis. Jika ia merubah sifat-sifat air, maka air yang dimasukinya juga akan menjadi najis. Hukumnya sama seperti hukum hewan darat. Selain itu, juga disebabkan karena ia merupakan hewan yang tidak memiliki darah mengalir dan bangkainya tidak boleh dimakan, maka ia pun diserupakan dengan burung air. Hukumnya berbeda dengan hukum ikan, karena ikan merupakan sesuatu yang boleh dimakan dan tidak akan menyebabkan air menjadi najis jika sifat-sifat air itu berubah karenanya.

3). Manusia, menurut pendapat yang benar dalam Madzhab Hanbali, sesungguhnya manusia adalah suci, baik ketika masih hidup maupun sudah mati, sesuai dengan sabda Nabi SAW,

الْمُؤْمِنُ لاَ يَنْجُسُ.

"*Orang mukmin itu tidak najis.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa dia pernah ditanya tentang sebuah sumur dimana seorang manusia telah jatuh ke dalamnya, lalu ia pun mati, maka dia pun menjawab, "Sumur itu harus dikuras." Ini juga dikemukakan oleh Abu Hanifah. Dia berkata, "Manusia yang mati itu hukumnya najis, dan ia akan menjadi suci dengan cara dimandikan. Sebab, ia termasuk katagori hewan yang memiliki darah yang mengalir, maka ia pun akan menjadi najis jika telah mati seperti layaknya hewan-hewan lainnya."

Asy-Syafi'i juga memiliki dua pendapat seperti kedua pendapat di

atas. Pendapat yang benar adalah pendapat yang telah kami sebutkan pertama, sesuai dengan hadits di atas. Selain itu, juga disebabkan karena yang masuk ke dalam sumur itu adalah seorang manusia, maka ia pun tidak akan menjadi najis karena kematiannya itu, seperti layaknya seorang yang mati syahid. Jika manusia dianggap najis karena kematiannya, niscaya ia tidak akan menjadi suci dengan cara dibasuh (dimandikan) seperti halnya dengan hewan-hewan yang najis.

Dalam masalah ini, para ulama dalam madzhab kita (Madzhab Hanbali) tidak membedakan antara orang muslim dengan orang kafir, karena keduanya sama-sama merupakan manusia dan sama-sama suci ketika masih hidup. Ada kemungkinan pula bahwa orang kafir akan menjadi najis karena kematiannya, karena hadits di atas hanya berkaitan dengan orang muslim. Padahal orang kafir tidak dapat di*qiyas*kan dengan orang muslim, karena jenazah orang kafir tidak boleh dishalatkan dan ia tidak memiliki kehormatan seperti kehormatan orang muslim.

Pasal: Hukum anggota-anggota tubuh manusia adalah sama dengan hukum keseluruhan tubuhnya, baik anggota-anggota tubuhnya itu lepas dari tubuhnya ketika ia masih hidup ataupun setelah ia mati. Sebab, anggota-anggota badan manusia itu merupakan bagian dari keseluruhan tubuhnya. Karena anggota tubuh manusia itu harus dishalatkan, maka ia pun dianggap suci seperti keseluruhan tubuhnya.

Dalam satu riwayat, Al Qadhi Abu Ya'la menyebutkan bahwa ia adalah najis, karena ia tidak memiliki kehormatan dengan dalil bahwa ia tidak wajib dishalatkan. Tetapi pendapat ini tidak benar, karena anggota tubuh manusia juga memiliki kehormatan. Sebab, hukum memotong tulang seorang mayit adalah sama dengan hukum memotong tulang orang yang masih hidup. Jika anggota tubuh itu ditemukan dari tubuh seorang yang sudah mati, maka anggota tubuh itu juga harus dishalatkan. Tetapi jika ia merupakan anggota tubuh orang yang gugur sebagai syahid dalam sebuah peperangan, maka ia tidak wajib dishalatkan dan ia dianggap suci.

Pasal: Mengenai hukum tokek, ada dua pendapat. *Pertama*, tokek itu tidak menjadi najis karena kematiannya. Sebab, ia merupakan hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir, maka ia pun diserupakan dengan kalajengking. Jika seseorang ragu apakah tokek itu najis ataukah tidak, maka air yang dimasukinya tetap dihukumi sebagai air yang suci. *Kedua*, tokek itu menjadi najis (karena

kematiannya), sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari Ali RA bahwa dia pernah berkata, "Jika seekor tokek atau tikus mati dalam sebuah buyung besar, maka air yang ada di dalamnya harus ditumpahkan. Dan, jika ia mati dalam sebuah sumur/kolom, maka sumur/kolom itu harus dikuras hingga habis."

Pasal: Jika ada seekor hewan yang tidak diketahui jenisnya mati dalam air, maka apakah air itu akan menjadi najis karena kematian hewan tersebut? Jawabannya air itu tetap suci, karena pada asalnya ia memang suci. Sementara status najisnya hewan itu masih diragukan, maka kita pun tidak dapat menghilangkan sebuah keyakinan dengan menggunakan keraguan. Demikian pula halnya jika ada seekor hewan yang minum air, sementara seseorang masih ragu apakah sisa air yang diminum hewan itu najis ataukah suci, seperti yang telah kami sebutkan di atas.

7. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Sisa air minum setiap hewan yang dagingnya tidak boleh dimakan, maka ia tidak boleh digunakan untuk berwudhu, kecuali kucing dan hewan-hewan sejenis yang bentuknya lebih kecil darinya."

Sebagaimana diketahui, hewan itu terbagi menjadi dua kelompok: yaitu hewan yang najis dan hewan yang suci. Hewan yang najis terdiri dari dua jenis; *Pertama*, hewan yang najis dimana status najisnya itu telah disepakati oleh para ulama seperti anjing, babi dan hewan-hewan yang lahir dari keduanya atau dari salah satunya. Hewan seperti ini adalah najis, baik tubuhnya, sisa air minumnya maupun segala sesuatu yang keluar darinya. Pendapat ini telah diriwayatkan dari Urwah dan merupakan pendapat Asy-Syafi'i dan Abu Ubaid. Ia juga merupakan pendapat Abu Hanifah dalam masalah sisa air minum binatang.

Malik, Al-Auza'i dan Daud berkata, "Sisa air minum kedua binatang itu (anjing dan babi) adalah suci serta dapat digunakan untuk berwudhu dan dapat pula diminum. Jika keduanya menjilat suatu makanan, maka makanan itu tidak haram dimakan."

Az-Zuhri berkata, "Air itu dapat digunakan untuk berwudhu jika seseorang tidak menemukan air yang lain." Abdah bin Abi Labibah, Ats-Tsauri, Ibnu Al-Majisyun dan Ibnu Maslamah berkata, "Ia dapat digunakan berwudhu dan tayammum."

Sementara Imam Malik berkata, "Bejana yang terkena jilatan anjing sebaiknya dibasuh sebagai bentuk penghambaan diri (ibadah) kepada Allah."

Sebagian dari mereka menganggap suci air seperti itu dengan mendasarkan pendapatnya pada firman Allah SWT, "*Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4) Di sini, Allah SWT tidak memerintahkan untuk membasuh bagian yang terkena mulut anjing pemburu tersebut. Ibnu Majah juga telah meriwayatkan melalui jalur sanadnya dari Abu Sa'id Al Khudri bahwa Rasulullah SAW pernah ditanya tentang kolam-kolam yang berada di antara Makkah dan Madinah yang airnya diminum oleh binatang-binatang buas, anjing-anjing dan keledai-keledai, serta tentang hukum bersuci dengan menggunakan air dari kolam-kolam tersebut, maka beliau pun menjawab,

لَهَا مَا حَمَلَتْ فِي بُطُوْنِهَا، وَلَنَا مَا غَبَرَ طَهُوْرٌ.

"*Mereka (binatang-binatang itu) mendapatkan air yang telah dimasukkan ke dalam perut-perutnya, sementara kita mendapatkan sisa air yang ditinggalkan yang mensucikan.*"[70]

Adapun pendapat kami didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا.

"*Jika seekor anjing menjilati bejana salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia membasuh bejana itu sebanyak tujuh kali.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Sementara pada riwayat Muslim disebutkan dengan lafazh,

فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.

"*Maka hendaklah dia menumpahkan air itu, lalu hendaklah dia*

---

[70] HR. Ibnu Majah (1/hadits no. 519). Pada sanadnya terdapat Abdurrahman bin Zaid bin Aslam. Para ahli hadits telah sepakat untuk menganggapnya *dha'if* (lemah).

membasuh bejana tersebut sebanyak tujuh kali."[71]

Jika sisa air minum anjing itu adalah suci, niscaya ia tidak boleh ditumpahkan dan bejana yang digunakannya tidak wajib dibasuh.

Jika dikatakan, "Sesungguhnya membasuh bejana itu diwajibkan hanya sebagai bentuk penghambaan diri (ibadah) kepada Allah seperti halnya dengan membasuh anggota-anggota badan dalam wudhu dan membasuh tangan setelah bangun tidur," maka kita dapat mengatakan, "Hukum asal membasuh sesuatu yang dikenai najis adalah wajib. Jika membasuh bejana yang terkena jilatan anjing itu hanya dianggap sebagai bentuk penghambaan diri kepada Allah, niscaya Nabi tidak akan memerintahkan untuk menumpahkan air yang ada di dalamnya, dan niscaya kewajiban untuk membasuh itu tidak hanya pada bagian yang terkena jilatan anjing saja tetapi seluruh bagian dari bejana tersebut pun harus dibasuh, sesuai dengan makna umum yang terkandung dalam lafazh yang digunakan.

Adapun mengenai membasuh tangan setelah bangun tidur, sesungguhnya Nabi telah memerintahkan hal itu sebagai wujud keberhati-hatian. Sebab ketika seseorang bangun tidur, ada kemungkinan tangannya telah terkena najis sehingga air yang dimasukinya pun menjadi najis, demikian pula dengan anggota-anggota badan yang dibasuh dengan air tersebut. Membasuh sebagian anggota badan dalam wudhu disyariatkan dengan tujuan untuk menjaga kebersihan, sehingga ketika seorang hamba berdiri di hadapan Allah SWT, maka ia akan berada dalam kondisi yang paling baik dan paling sempurna.

Seandainya kita memang mau menerima pendapat mereka itu, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya yang dianggap sebagai bentuk penghambaan diri kepada Allah itu hanyalah pada membasuh kedua tangan. Adapun bejana-bejana dan pakaian-pakaian memang wajib dibasuh ketika terkena najis. Telah diriwayatkan sebuah hadits dengan lafazh,

طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعًا.

"Sucinya bejana salah seorang di antara kalian ketika anjing

---

71 HR. Muslim (1/234) dari hadits Abu Hurairah.

menjilati bejananya adalah dengan cara membasuhnya sebanyak tujuh kali." (HR. Abu Daud)[72]

Sebagaimana diketahui, sesuatu tidak akan menjadi suci kecuali jika ia berada di dalam sebuah tempat yang suci. Mengenai perkataan mereka, "Allah SWT telah memerintahkan untuk memakan hasil tangkapan anjing pemburu sebelum dibasuh terlebih dahulu," maka kita akan mengatakan, "Allah SWT telah memerintahkan untuk memakannya, sementara Nabi SAW telah memerintahkan untuk membasuhnya. Oleh karena itu, kedua perintah tersebut harus diamalkan semuanya."

Seandainya kita menerima pendapat mereka itu, maka ketahuilah bahwa hasil tangkapan itu tidak wajib dibasuh karena adanya unsur kesulitan, sehingga hal itu pun ditolerir. Sementara mengenai hadits yang telah mereka sebutkan (hadits tentang hukum kolam-kolam), maka ada kemungkinan bahwa kadar air yang hukumnya ditanyakan itu adalah banyak. Oleh karena itu, pada kesempatan lain, tepatnya ketika ditanya tentang air yang diminum oleh binatang-binatang buas, Nabi SAW bersabda, "*Jika air itu mencapai dua qullah, maka ia tidak mengandung najis.*" Sesuai dengan pendapat kami, air tidak akan menjadi najis kecuali jika telah terjadi perubahan pada sifat-sifatnya. Di sisi lain, ketika binatang-binatang buas minum dari air yang mencapai dua *qullah* itu, maka hal itu tidak akan menyebabkan terjadinya perubahan pada sifat-sifat air. Dengan demikian, maka hal itu tidak menyebabkan air itu menjadi najis.

Jenis kedua adalah hewan yang status najisnya masih diperselisihkan, yaitu seluruh binatang bertaring kecuali kucing dan hewan-hewan lain yang fisiknya menyerupai kucing. Demikian pula, burung yang buas, keledai jinak dan baghal.

Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa sisa air minum dari hewan-hewan seperti itu adalah najis, dan jika tidak ada air lain selain air tersebut, maka seseorang harus bertayammum dan harus meninggalkan air tersebut.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia menganggap makruh sisa air minum keledai. Ini adalah pendapat Hasan, Ibnu Sirin, Asy-Sya'bi, Al

---

[72] HR. Abu Daud (1/hadits no. 71). Hadits ini merupakan hadits *shahih*.

Auza'i, Hammad, dan Ishaq. Diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa dia pernah berkata tentang hukum baghal dan keledai, "Jika seseorang tidak menemukan air lain selain sisa air minum kedua binatang ini, maka dia boleh bertayammum dan boleh juga berwudhu dengan air itu." Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Ats-Tsauri.

Pendapat ini menunjukkan bahwa sisa air minum dari kedua binatang tersebut adalah suci. Sebab, jika ia termasuk sesuatu yang najis, niscaya ia tidak boleh digunakan untuk bersuci. Diriwayatkan pula dari Ismail bin Sa'id bahwa dia berkata, "Tidaklah mengapa (bersuci) dengan menggunakan sisa air minum kedua binatang itu."

Sementara di antara orang yang memberikan keringanan dalam masalah hukum sisa air minum dari semua jenis binatang buas adalah Hasan, Atha`, Az-Zuhri, Yahya Al Anshari, Bukair bin Al Asyaj, Rabi'ah, Abu Az-Zanad, Malik, Asy-Syafi'i dan Ibnu Al Mundzir. Pendapat mereka ini didasarkan pada hadits Abu Sa'id tentang kolam-kolam (yang ada di antara Makkah dan Madinah), dimana hadits tersebut juga telah diriwayatkan dari Jabir.

Pada hadits lain yang juga diriwayatkan dari Jabir disebutkan bahwa Nabi SAW pernah ditanya,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ أَنَتَوَضَّأُ بِمَا أَفْضَلَتِ الْحمَرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَبِمَا أَفْضَلَتِ السِّبَاعُ كُلُّهَا.

"Apakah kita boleh berwudhu dengan menggunakan sisa air minum keledai?" Beliau pun menjawab, "*Ya, dan juga sisa air minum dari seluruh binatang buas.*" (HR. Asy-Syafi'i dalam kitab Musnadnya).[73]

Ini adalah sebuah nash yang menegaskan hal itu. Selain itu, juga disebabkan karena binatang seperti ini merupakan binatang yang boleh dimanfaatkan tanpa harus dalam keadaan darurat. Maka, ia pun dianggap suci seperti halnya dengan kambing.

Dalil dari pendapat pertama adalah bahwa Nabi SAW pernah

[73] HR. Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Umm* (1/6), Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/249, 250), dan Ad-Daruquthni (1/62). Ad-Daruquthni berkata, "Ibnu Abi Habibah adalah seorang yang *dha'if.*"

ditanya tentang hukum air yang telah diminum oleh binatang-binatang buas, maka beliau pun menjawab, "*Jika kadarnya telah mencapai dua* qullah, *maka ia tidak menjadi najis.*" Seandainya air seperti itu suci, niscaya Nabi SAW tidak akan membatasinya dengan batasan dua *qullah.*

Pada perang Khaibar, Nabi SAW juga pernah menjelaskan tentang hukum keledai-keledai, "*Sesungguhnya keledai-keledai itu najis.*"[74]

Selain itu, juga disebabkan karena binatang seperti itu merupakan binatang yang haram dimakan bukan karena kehormatannya serta pada umumnya dapat dihindarkan dari air tersebut, maka ia pun diserupakan dengan anjing. Dan, karena pada umumnya binatang-binatang buas dan binatang-binatang bertaring memakan bangkai-bangkai dan najis-najis, maka mulut-mulut mereka pun menjadi najis, padahal tidak dapat diketahui adanya sesuatu yang telah membuatnya menjadi suci kembali. Maka, sudah sepatutnya mereka pun dianggap najis seperti layaknya anjing.

Mengenai hadits Abu Sa'id di atas, kami telah menjawabnya, yaitu bahwa yang dimaksud dengan air dalam hadits tersebut adalah air yang banyak menurut orang yang menganggap najis sisa air minum anjing.

Sementara hadits lain yang telah diriwayatkan dari Jabir tersebut telah diriwayatkan oleh Ibnu Abi Habibah, padahal dia adalah seorang yang haditsnya tergolong *munkar*, seperti yang dikatakan oleh Al Bukhari. Hadits itu juga diriwayatkan oleh Ibrahim bin Yahya, padahal dia adalah seorang yang sangat pendusta.

Pendapat yang benar menurutku adalah bahwa baghal dan keledai adalah suci, karena Nabi SAW pernah naik keledai. Bahkan, pada masa beliau dan sahabat, keledai merupakan binatang yang sering ditunggangi. Seandainya ia merupakan sesuatu yang najis, niscaya Nabi SAW akan menjelaskan hal itu.

Adapun sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya ia adalah najis,*" maksudnya adalah bahwa ia adalah binatang yang diharamkan, seperti firman Allah SWT tentang hukum khamar (arak), berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan panah, yang menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan itu merupakan perbuatan keji (*rijs*). Ada

---

[74] HR. Al Bukhari (4198, 5528), Muslim (3/1540), An-Nasa'i (1/56), Ibnu Majah (1066) dan Ad-Darimi (1991) dari hadits Anas.

kemungkinan pula bahwa yang dimaksud Nabi adalah daging keledai yang berada di dalam periuk-periuk mereka. Sesungguhnya daging keledai adalah najis.

Kedua, hewan yang suci, baik tubuh, sisa air minum maupun keringatnya. Hewan ini terdiri dari tiga jenis:

1) Manusia. Manusia dikatagorikan sebagai hewan yang suci dan sisa air minumnya juga suci, baik ia muslim maupun kafir. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama, kecuali pendapat yang diriwayatkan dari An-Nakha'i bahwa dia menganggap makruh sisa air minum wanita yang sedang haid. Diriwayatkan dari Jabir bin Zaid bahwa dia berkata, "Sisa air minum wanita yang sedang haid tidak boleh digunakan untuk berwudhu." Sungguh, telah diriwayatkan dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda, "*Orang mukmin itu bukanlah sesuatu yang najis.*"[75]

Telah diriwayatkan pula dari Aisyah bahwa dia pernah minum dengan menggunakan sebuah bejana, padahal saat itu dia sedang haid, kemudian Rasulullah SAW mengambil bejana itu. Beliau meletakkan mulutnya di tempat diletakkannya mulut Aisyah. Setelah itu, beliau pun meminum air tersebut.

Aisyah juga pernah memakan sisa-sisa daging yang masih melekat di tulang, lalu Nabi mengambil tulang itu. Beliau, kemudian, meletakkan mulutnya di tempat diletakkannya mulut Aisyah.[76] (HR. Muslim)

Aisyah juga pernah membasuh kepala Rasulullah SAW, pada saat itu dia sedang haid.[77] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Rasulullah SAW juga pernah bersabda kepada Aisyah, "*Berikanlah kepadaku sajadah (tikar kecil) (dan masukkanlah) ke dalam masjid.*" Aisyah menjawab, "Sesungguhnya aku sedang haid." Rasulullah pun bersabda, "*Sesungguhnya darah haidmu itu tidak berada di tanganmu.*"[78]

2) Hewan yang dagingnya boleh dimakan. Abu Bakar bin Mundzir

[75] Pada sebagian naskah disebutkan dengan lafazh, "*Orang mukmin itu tidak najis.*"

[76] HR. Muslim (1/245, 246) dari hadits Aisyah RA.

[77] HR. Al Bukhari (4/hadits no. 2031/*Fath Al Bari*), Muslim (1/244) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (6/55, 170, 230).

[78] HR. Muslim (1/245), Ahmad (2/70), Abu Daud (261), At-Tirmidzi (134), An-Nasa`i (1/192), Ad-Darimi (771), dan Ibnu Majah (632) dari hadits Aisyah.

berkata, "Para ulama sepakat
dagingnya boleh dimakan,
berwudhu. Mengenai binata
berbagai macam najis, Al Qa
pendapat pertama mengatakan
mengatakan bahwa ia suci
termasuk katagori binatang j
kelompok binatang yang najis

3) Kucing dan hewan
darinya seperti tikus dan mus
juga binatang-binatang lain
diminum dan digunakan berv
pendapat mayoritas ulama dar
yang tinggal di Madinah, S
kalangan *ahlu ra`yi* (yang me

Abu Hanifah sendiri te
menggunakan sisa air mi
melakukannya, maka wud
diriwayatkan pula dari Ibn
makruh, demikian pula denga

Abu Hurairah RA berk
harus dibasuh sekali atau dua
Mundzir.

Hasan dan Ibnu Sirin
Thawus berkata, "Harus diba

Abu Daud telah meri
Hurairah RA dari Nabi SAW
tersebut)." Dia berkata,

"Jika seekor kucing me
sekali."[79]

[79] HR. Abu Daud (1/hadits no.
merupakan bagian akhir d
minum....." Al Albani berkat

berkata, "Para ulama sepakat bahwa sisa air minum dari binatang yang dagingnya boleh dimakan, maka boleh diminum dan digunakan berwudhu. Mengenai binatang yang bertubuh besar yang memakan berbagai macam najis, Al Qadhi Abu Ya'la menyebutkan dua pendapat: pendapat pertama mengatakan bahwa ia najis, sementara pendapat kedua mengatakan bahwa ia suci. Dengan demikian, maka binatang ini termasuk katagori binatang jenis kedua dari kelompok pertama, yaitu kelompok binatang yang najis yang status najisnya diperdebatkan.

3) Kucing dan hewan-hewan yang memiliki fisik lebih kecil darinya seperti tikus dan musang. Sisa air minum binatang seperti ini dan juga binatang-binatang lain dari jenis serangga adalah suci, boleh diminum dan digunakan berwudhu, serta tidak dimakruhkan. Ini adalah pendapat mayoritas ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in, baik tabi'in yang tinggal di Madinah, Syam, maupun Kufah. Juga termasuk dari kalangan *ahlu ra`yi* (yang menggunakan logika) kecuali Abu Hanifah.

Abu Hanifah sendiri telah menganggap makruh berwudhu dengan menggunakan sisa air minum kucing, meskipun jika seseorang melakukannya, maka wudhunya itu tetap dianggap sah. Telah diriwayatkan pula dari Ibnu Umar bahwa dia juga menganggapnya makruh, demikian pula dengan Yahya Al Anshari dan Ibnu Abi Laila.

Abu Hurairah RA berkata, "Tempat yang terkena mulut kucing itu harus dibasuh sekali atau dua kali." Pendapat ini dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir.

Hasan dan Ibnu Sirin berkata, "Harus dibasuh sekali." Sementara Thawus berkata, "Harus dibasuh sebanyak tujuh kali seperti anjing."

Abu Daud telah meriwayatkan melalui jalur sanadnya dari Abu Hurairah RA dari Nabi SAW...(lalu Abu Hurairah menyebutkan hadits tersebut)." Dia berkata,

إِذَا وَلَغَتْ فِيْهِ الْهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً.

"Jika seekor kucing menjilati bejana, maka bejana itu harus dibasuh sekali."[79]

---

[79] HR. Abu Daud (1/hadits no. 72) dan At-Tirmidzi (1/hadits no. 91). Hadits ini merupakan bagian akhir dari hadits yang berbunyi, "*Jika seekor anjing minum.....*" Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Kabsyah binti Ka'ab bin Malik –dia berada di bawah asuhan Qatadah- bahwa Qatadah pernah menemuinya. Saat itu, Kabsyah telah menyiapkan air wudhu (dalam sebuah bejana) untuk Qatadah. Kabsyah berkata, "Tiba-tiba datang seekor kucing. Qatadah pun memiringkan bejana tersebut hingga kucing itu minum. Dia mengetahui bahwa aku memperhatikannya, maka dia bertanya, 'Apakah kamu heran, wahai puteri dari saudara laki-lakiku?' Aku menjawab, 'Ya.' Dia pun berkata, 'Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah bersabda,

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ.

'Sesungguhnya kucing itu tidaklah najis. Sesungguhnya ia termasuk ke dalam golongan binatang jantan dan binatang betina yang selalu berada di sekitar kalian'."[80] (HR. Abu Daud, An-Nasa`i, dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits hasan *shahih*, bahkan ia merupakan hadits yang paling *hasan* (paling baik) dalam masalah ini." Lafazh hadits ini menunjukkan bahwa hukum sisa air minum kucing tidaklah makruh. Sedangkan alasan yang disebutkan di dalamnya menunjukkan bahwa sisa air minum dari binatang-binatang yang juga selalu berada di sekeliling kita dan ukuran fisiknya lebih kecil dari kucing juga tidak makruh.

Ibnu Majah telah meriwayatkan dari Aisyah bahwa dia berkata, "Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah bersabda, '*Sesungguhnya ia tidak najis, karena ia termasuk golongan binatang yang selalu berada di sekeliling kalian.*' Dan, sungguh aku pernah melihat Rasulullah SAW berwudhu dengan menggunakan sisa air minum kucing."[81] (HR. Abu Daud)

Pasal: Jika seekor kucing memakan sesuatu yang najis, lalu ia minum dari air yang kadarnya sedikit setelah sebelumnya ia pergi terlebih dahulu, maka air itu tetap suci. Sebab, Nabi SAW telah

[80] HR. Abu Daud (75), At-Tirmidzi (92), Ibnu Majah (367) dan An-Nasa`i (1/55, 178). Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

[81] HR. Abu Daud dalam kitab *As-Sunan* (1/hadits no. 76). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

menganggap kucing itu tidak
dengan menggunakan sisa
mengetahui bahwa kucing itu
najis. Tetapi jika kucing itu mi
dahulu, maka Al Qadhi Abu Y
itu najis. Sebab, air itu telah d
diragukan lagi. Hal ini sama ke

Sementara Abu Hasan A
kami adalah bahwa air itu te
terlebih dahulu sebelum m
memberikan keringanan secar
atas hal itu dengan mengataka
sulit dihindari (karena selalu be

Selain itu, juga disebabk
air minum kucing ketika kuci
tempat, padahal tidak ada kem
dalam kadar banyak yang dap
kemungkinan seperti itu, ma
keraguan yang tidak dapat me
kita pun wajib menganggap
dimaafkan (ditolerir). Dan, sta
dimana kucing itu meminum a
ke suatu tempat."

Pasal: Jika seekor tiku
dalam zat cair atau air yan
dari air itu dalam keadaan
ini telah dikatakan secara tega
Imam Ahmad pernah ditanya
dalam *samin* (mentega) yang
dia pun menjawab, "Tidaklah

Pada riwayat lain disebu
masih hidup, maka tidak m
hanya terbatas pada binatang y
bahwa air itu akan menjadi na
(kotoran) dari binatang te
merupakan sesuatu yang n

menganggap kucing itu tidak najis, lalu beliau juga telah berwudhu dengan menggunakan sisa air minum kucing meskipun beliau mengetahui bahwa kucing itu juga memakan makanan-makanan yang najis. Tetapi jika kucing itu minum air tersebut sebelum ia pergi terlebih dahulu, maka Al Qadhi Abu Ya'la dan Ibnu Uqail berpendapat bahwa air itu najis. Sebab, air itu telah dimasuki sesuatu yang status najisnya tidak diragukan lagi. Hal ini sama ketika air itu terkena air seni.

Sementara Abu Hasan Al Amidi berkata, "Pendapat ulama-ulama kami adalah bahwa air itu tetap suci meskipun kucing itu tidak pergi terlebih dahulu sebelum meminumnya. Sebab, Nabi SAW telah memberikan keringanan secara muthlak, lalu beliau memberikan alasan atas hal itu dengan mengatakan bahwa kucing merupakan binatang yang sulit dihindari (karena selalu berada di sekeliling kita).

Selain itu, juga disebabkan karena kita telah menganggap suci sisa air minum kucing ketika kucing itu telah pergi terlebih dahulu ke suatu tempat, padahal tidak ada kemungkinan bahwa kucing itu menemukan air dalam kadar banyak yang dapat menyucikan mulutnya. Seandainya ada kemungkinan seperti itu, maka tetap saja hal itu merupakan sebuah keraguan yang tidak dapat menghilangkan status najis air tersebut. Maka, kita pun wajib menganggap suci sisa air tersebut karena hal itu telah dimaafkan (ditolerir). Dan, status suci itu juga mencakup suatu kondisi dimana kucing itu meminum air tersebut sebelum ia pergi terlebih dahulu ke suatu tempat."

Pasal: Jika seekor tikus, kucing atau yang sejenisnya jatuh ke dalam zat cair atau air yang kadarnya sedikit, kemudian ia keluar dari air itu dalam keadaan masih hidup, maka air itu tetap suci. Hal ini telah dikatakan secara tegas oleh Imam Ahmad. Diriwayatkan bahwa Imam Ahmad pernah ditanya tentang hukum seekor tikus yang jatuh ke dalam *samin* (mentega) yang sudah meleleh) tetapi ia tidak mati, maka dia pun menjawab, "Tidaklah mengapa jika mentega itu dimakan."

Pada riwayat lain disebutkan bahwa dia berkata, "Jika binatang itu masih hidup, maka tidak mengapa. Sesungguhnya pembicaraan kita hanya terbatas pada binatang yang mati saja." Ada pula yang berpendapat bahwa air itu akan menjadi najis jika ia mengenai tempat keluarnya najis (kotoran) dari binatang tersebut. Sebab, tempat keluarnya najis merupakan sesuatu yang najis, sehingga air yang terkena tempat

keluarnya najis itu pun menjadi najis.

Menurut kami, hukum air itu tetap suci. Sebab, terkenanya tempat keluarnya najis itu oleh air merupakan sesuatu yang masih diragukan, karena ketika seekor binatang jatuh ke dalam air, maka tempat keluarnya najis (kotoran) akan mengisut. Padahal sebuah keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan.

Pasal: Hukum (suci atau najisnya) kulit, rambut, keringat, air mata dan air liur setiap binatang adalah sama dengan hukum (suci atau najisnya) sisa air minumnya. Sebab, sisa air minum binatang akan dihukumi najis karena adanya bagian dari air tersebut yang menjadi najis setelah ia bersinggungan dengan air liur dan badan binatang tersebut. Jika binatang itu suci, maka sisa air minumnya pun suci. Tetapi jika ia najis, maka sisa air minumnya juga najis.

8. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Setiap bejana yang dimasuki oleh najis berupa air liur anjing, air seni atau yang lainnya, maka ia harus dibasuh sebanyak tujuh kali, salah satunya dicampur dengan tanah."

Najis terbagi menjadi dua jenis: **Jenis pertama:** Najis yang berasal dari anjing, babi dan binatang yang dilahirkan dari keduanya. Mengenai najis jenis ini, tidak ada perbedaan antar sejumlah madzhab bahwa ia harus dibasuh sebanyak tujuh kali, salah satunya dicampur dengan tanah. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa najis ini harus dibasuh sebanyak delapan kali, salah satunya dicampur dengan tanah. Imam Ahmad meriwayatkan pendapat ini dari Hasan. Pendapat ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Al Mughaffal bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ فِي التُّرَابِ.

"*Jika seekor anjing menjilat sebuah bejana, maka basuhlah bejana itu sebanyak tujuh kali, lalu pada yang kedelapan melumurinya dengan tanah.*" (HR. Muslim)[82]

[82] HR. Imam Muslim (1/235).

Riwayat (pendapat) pert
maka hadits ini dapat dif
menganggap basuhan dengan
yang kedelapan. Sebab, mesk
dilakukan bersama-sama deng
tetapi tetap saja ia merupak
basuhan air. Dengan pemahan
pun dapat dikompromikan.

Sementara Abu Hanifa
dari najis, basuhan yang dila
Tetapi, ia hanya cukup dibas
ia telah suci dari najis." Ab
dia telah meriwayatkan d
menjelaskan hukum seekor
bejana dengan bersabda,

"*Ia harus dibasuh tiga k*

Di sini, Nabi SAW tidak

Adapun pendapat kam
diriwayatkan oleh Abu Hurair
SAW pernah bersabda, "*Jik*
bejana salah seorang di antar
kali." (HR. Al Bukhari dan
Daud, disebutkan dengan ta
dengan tanah."

Selain itu, juga hadits
Mughaffal, seperti yang telah
oleh Abdul Wahhab bin A
periwayat yang *dha'if* (lemah
tergolong *tsiqah* telah meriw
dia membasuhnya sebanyak
hal itu disebabkan karena a
karena itu, maka hadits ya
Mughaffal pun sebaiknya

Riwayat (pendapat) pertama adalah lebih kuat. Dengan demikian, maka hadits ini dapat difahami dengan penafsiran bahwa Nabi menganggap basuhan dengan menggunakan tanah itu sebagai basuhan yang kedelapan. Sebab, meskipun basuhan dengan menggunakan tanah dilakukan bersama-sama dengan basuhan dengan menggunakan air, akan tetapi tetap saja ia merupakan jenis basuhan yang berbeda dengan basuhan air. Dengan pemahaman seperti ini, maka kedua hadits tersebut pun dapat dikompromikan.

Sementara Abu Hanifah berkata, "Dalam menyucikan sesuatu dari najis, basuhan yang dilakukan tidak harus dalam jumlah tertentu. Tetapi, ia hanya cukup dibasuh hingga hampir dapat dipastikan bahwa ia telah suci dari najis." Abu Hanifah berpendapat demikian karena dia telah meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau telah menjelaskan hukum seekor anjing yang telah minum dalam sebuah bejana dengan bersabda,

يَغْسِلُ ثَلاَثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ سَبْعًا

"Ia harus dibasuh tiga kali, lima kali, atau tujuh kali."

Di sini, Nabi SAW tidak menentukan satu jumlah tertentu.

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda, "*Jika seekor anjing (menjilat) minum dalam bejana salah seorang di antara kalian, maka basuhlah ia sebanyak tujuh kali.*" (HR. Al Bukhari dan Muslim) Dalam riwayat Muslim dan Abu Daud, disebutkan dengan tambahan lafazh, "*Salah satunya (dilumuri) dengan tanah.*"

Selain itu, juga hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Al Mughaffal, seperti yang telah kami sebutkan di atas, telah diriwayatkan oleh Abdul Wahhab bin Adh-Dhahhak padahal dia adalah seorang periwayat yang *dha'if* (lemah). Sementara para periwayat lainnya yang tergolong *tsiqah* telah meriwayatkan dengan lafazh, "*Maka hendaklah dia membasuhnya sebanyak tujuh kali.*" Ada kemungkinan pula bahwa hal itu disebabkan karena adanya keraguan dari sang periwayat. Oleh karena itu, maka hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Al Mughaffal pun sebaiknya tidak diamalkan, sedangkan yang harus

diamalkan adalah hadits lainnya.

Pasal: Jika tanah itu diganti dengan benda-benda lain seperti belerang, sabun, pohon kurma dan lain sebagainya, atau dengan basuhan yang kedelapan, maka Abu Bakar berkata, "Mengenai hal ini terdapat dua pendapat: *Pertama*, hal itu tidak dibolehkan karena ia merupakan *thaharah* (bersuci) yang telah diperintahkan agar dilakukan dengan menggunakan tanah, maka tanah itu pun tidak boleh digantikan dengan sesuatu yang lain, seperti halnya dengan tayammum. Selain itu, juga disebabkan karena perintah untuk bersuci seperti itu berkaitan dengan unsur ibadah yang tidak bisa dilogikakan. Maka, melakukan *qiyas* di dalamnya pun tidak dibolehkan.

Kedua, hal itu dibolehkan, karena benda-benda tersebut lebih dapat menghilangkan najis daripada tanah. Dengan demikian, maka penyebutan kata "tanah" dalam hadits tersebut juga mengisyaratkan benda-benda lainnya. Selain itu, juga disebabkan karena tanah merupakan benda padat yang dipakai untuk menghilangkan najis, maka benda-benda lain yang mirip dengannya pun dapat diserupakan dengannya, seperti halnya dengan batu yang digunakan untuk menghilangkan kotoran (*istijmaar*).

Adapun mengenai basuhan kedelapan, pendapat yang benar adalah bahwa ia tidak bisa menggantikan kedudukan tanah. Sebab, jika hal itu dimaksudkan untuk lebih menghilangkan najis, maka sebaiknya ia tidak dilakukan dengan menggunakan basuhan kedelapan, karena penggabungan antara kedua unsur itu (air dan tanah) lebih dapat menghilangkan najis.

Apalagi jika diwajibkannya menggunakan tanah itu merupakan bagian dari ibadah, maka tanah itu pun tidak bisa digantikan ataupun di*qiyas*kan dengan yang lain. Sebagian ulama madzhab kita berkata, "Menggantikan tanah dengan benda yang lain adalah dibolehkan dalam kondisi ketika tanah itu tidak ada atau jika tanah itu dapat merusak benda yang akan dibasuh. Adapun jika tanah itu ada atau jika tidak ada dampak negatif yang ditimbulkannya, maka hal itu tidak dibolehkan." Ini merupakan pendapat Ibnu Hamid.[83]

[83] Ibnu Hamid adalah seorang syaikh dan mufti dalam Madzhab Hanbali. Namanya adalah Abu Abdillah Hasan bin Hamid bin Ali bin Marwan. Dia adalah penulis kitab *Al Jami'* yang terdiri dari 20 jilid dan membahas tentang perbedaan pendapat di antara para ulama. Dia gugur sebagai syahid pada tahun

Jenis kedua: Najis yan
Mengenai najis ini ada d
membasuhnya wajib dilakukan
najis seperti ini di*qiyas*kan den
Diriwayatkan dari Ibnu Ur
diperintahkan untuk membasu
kali. Dan, hal ini didasarkan pa

Kedua, tidak wajib dila
tetapi hal itu cukup dilakukan
dimana dengan kadar air yang
merupakan pendapat Asy-Syaf
diriwayatkan dari Ibnu Umar b
(dalam satu hari satu malam) a
dilakukan sebanyak tujuh ka
dilakukan sebanyak tujuh kali
(untuk menguranginya) hingga
kali, membasuh air seni harus
sekali."[84] (HR. Ahmad dalam
kitab *Sunan*-nya). Ini merupak
tetapi sayangnya pada sanad
yang merupakan seorang periw

Nabi SAW juga bersabda

فَلْتَقْرُصْهُ، ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ، ثُمَّ

"Jika darah haid m
antara kalian, maka he
menggunakan jari-jari tanga
dan setelah itu hendaklah d
itu."[85] (HR. Al Bukhari)

403 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam*
[84] HR. Abu Daud (1/hadits no. 2
dari hadits Ibnu Umar. Al Alba
[85] HR. Al Bukhari (1/hadits no.
Bakar. Dalam kitab *Fath Al Ba*

Jenis kedua: Najis yang bukan berasal dari anjing dan babi. Mengenai najis ini ada dua pendapat: *Pertama*, upaya untuk membasuhnya wajib dilakukan dalam bilangan (jumlah) tertentu, karena najis seperti ini di*qiyas*kan dengan najis yang berasal dari jilatan anjing. Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia berkata, "Kita telah diperintahkan untuk membasuh berbagai macam najis sebanyak tujuh kali. Dan, hal ini didasarkan pada perintah Nabi SAW."

Kedua, tidak wajib dilakukan dalam bilangan (jumlah) tertentu, tetapi hal itu cukup dilakukan dengan cara memperbanyak kadar air, dimana dengan kadar air yang banyak itu najis itu pun akan hilang. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Pendapat ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia berkata, "Pada mulanya, shalat (dalam satu hari satu malam) adalah lima puluh kali, mandi junub harus dilakukan sebanyak tujuh kali, dan membasuh air seni juga harus dilakukan sebanyak tujuh kali. Akan tetapi, Nabi SAW terus diminta (untuk menguranginya) hingga akhirnya shalat itu hanya diwajibkan lima kali, membasuh air seni harus dilakukan sekali, dan mandi junub juga sekali."[84] (HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya dan Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya). Ini merupakan sebuah pernyataan yang tegas, akan tetapi sayangnya pada sanad hadits tersebut terdapat Ayyub bin Jabir yang merupakan seorang periwayat yang *dha'if*.

Nabi SAW juga bersabda,

إِذَا أَصَابَ إِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرُصْهُ، ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ، ثُمَّ لِتُصَلِّي فِيهِ.

"Jika darah haid mengenai (pakaian) salah seorang di antara kalian, maka hendaklah dia menggosoknya dengan menggunakan jari-jari tangan), lalu dia memercikinya dengan air, dan setelah itu hendaklah dia shalat dengan menggunakan pakaian itu."[85] (HR. Al Bukhari)

---

403 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/17/203).

[84] HR. Abu Daud (1/hadits no. 247) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (2/109) dari hadits Ibnu Umar. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dha'if*."

[85] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 307/*Fath Al Bari*) dari hadits Asma` binti Abi Bakar. Dalam kitab *Fath Al Bari*, Ibnu Hajar menyebutkan bahwa pada riwayat

Di sini, Nabi SAW tidak memerintahkan untuk membasuhnya dalam bilangan (jumlah) tertentu. Dalam hadits lain disebutkan, "Bahwa seorang wanita pernah naik kendaraan dengan membonceng Nabi SAW di atas unta beliau. Ketika wanita itu turun, ternyata di atas tas Nabi terdapat sedikit darah haid wanita itu. Maka, Nabi SAW memerintahkan kepadanya untuk meletakkan garam di dalam air dan membasuh darah itu dengan air tersebut."[86] (HR. Abu Daud) Di sini, Nabi SAW juga tidak memerintahkan agar darah itu dibasuh dalam bilangan (jumlah) tertentu. Selain itu, juga disebabkan karena najis tersebut merupakan najis yang bukan berasal dari anjing, maka ia pun tidak wajib dibasuh dalam jumlah tertentu.

Telah diriwayatkan sebuah pendapat yang menyatakan bahwa basuhan dalam jumlah tertentu itu tidak perlu dilakukan di bagian tubuh manusia yang tidak termasuk tempat ber-*istinja* (tempat keluarnya kotoran), tetapi ia hanya perlu dilakukan di tempat ber-*istinja*.

Al Khallal berkata, "Pendapat ini merupakan pendapat yang lemah dan tidak kuat." Jika kita menganggap bahwa basuhan itu harus dilakukan dalam jumlah tertentu, maka ketahuilah bahwa mengenai banyaknya jumlah bilangan tersebut ada dua pendapat: *Pertama,* adalah tujuh, seperti yang telah kami sebutkan di atas. *Kedua*, adalah tiga, karena Nabi SAW pernah bersabda, "*Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka janganlah dia mencelupkan tangannya dalam bejana hingga dia membasuhnya sebanyak tiga kali, karena sesungguhnya dia tidak tahu di mana tangannya itu berada tadi malam.*"[87] (HR. Al Bukhari dan Muslim) Akan tetapi, lafazh "*sebanyak tiga kali*" itu hanya terdapat pada riwayat Muslim. Di sini, Nabi SAW memerintahkan untuk membasuh tangan sebanyak tiga kali dengan tujuan untuk menghilangkan keraguan akan adanya najis, dimana keraguan akan adanya najis itu tidak dapat dihilangkan kecuali dengan menggunakan cara yang dapat menghilangkan najis yang sesungguhnya.

Telah diriwayatkan pula sebuah pendapat yang menyatakan bahwa najis yang berada di tempat ber-*istinja* (tempat keluarnya najis) harus

---

Asy-Syafi'i dari Sufyan bin Uyainah dari Hisyam tentang hadits ini disebutkan bahwa Asma` adalah orang yang menanyakan hal itu.

86 HR. Abu Daud (1/hadits no. 313) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (6/380). Hadits ini dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

87 HR. Al Bukhari (162) dan Muslim (1/233).

disucikan sebanyak tiga kali, sedangkan jika berada di tempat lainnya maka harus disucikan sebanyak tujuh kali. Sebab, adanya najis di tempat ber-*istinja* itu merupakan sesuatu yang terjadi berulang-ulang, maka dalam membersihkannya pun harus ada keringanan. Selain itu, tempat itu juga boleh dibersihkan dengan menggunakan tiga buah batu, padahal air lebih dapat menghilangkan najis. Maka, sudah barang tentu membersihkannya dengan menggunakan air pun dapat dilakukan dengan tiga kali basuhan.

Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Pendapat Ahmad dalam masalah ini adalah seperti yang dikatakan oleh Al Khiraqi, yaitu bahwa basuhan itu harus dilakukan dalam jumlah tertentu dalam semua jenis najis." Jika kita berpendapat bahwa basuhan itu tidak wajib dilakukan dalam jumlah tertentu, maka penggunaan tanah pun tidak diwajibkan. Demikian pula jika kita berpendapat bahwa membasuh sebanyak tujuh kali itu tidak diwajibkan, sebab, hukum asal dari penggunaan tanah itu tidaklah wajib.

Sementara tidak ada ketentuan dari syariat (Al Qur`an dan hadits) mengenai keharusan untuk menggunakan tanah itu kecuali dalam menghilangkan najis berupa jilatan anjing. Tetapi jika kita berpendapat bahwa membasuh sebanyak tujuh kali itu diwajibkan, maka mengenai kewajiban menggunakan tanah itu ada dua pendapat: *Pertama*, hal itu diwajibkan karena najis tersebut di*qiyas*kan dengan najis yang berasal dari jilatan anjing. *Kedua*, hal itu tidak diwajibkan, karena Nabi SAW telah memerintahkan untuk membasuh darah (haid) dan najis-najis lainnya, tetapi beliau memerintahkan untuk menggunakan tanah kecuali dalam menghilangkan najis berupa jilatan anjing saja.

Oleh karena itu, maka penggunaan tanah itu pun hanya terbatas pada najis berupa jilatan anjing saja. Selain itu, jika penggunaan tanah itu telah diperintahkan sebagai sebuah ibadah, maka ia pun harus dilakukan pada tempatnya atau sesuai ketentuan yang telah ditetapkan. Tetapi jika penggunaan tanah itu diperintahkan karena adanya satu unsur tertentu yang terdapat dalam jilatan anjing tersebut, dimana unsur itu tidak dapat dihilangkan kecuali dengan menggunakan tanah, maka hal seperti itu tidak mungkin ditemukan pada benda lain selain tanah.

Disunahkan agar penggunaan tanah itu dilakukan pada basuhan pertama, sesuai dengan lafazh dari hadits tersebut, atau tanah itu digosokkan terlebih dahulu dan setelah itu baru disiram dengan air

sehingga air itu akan membersihkannya. Kapan saja bagian yang terkena najis itu dibersihkan dengan tanah (baik di awal, di tengah, maupun diakhir-penerj), maka hal itu dibolehkan. Sebab, dalam sebuah hadits disebutkan dengan lafazh, "*Salah satunya dengan menggunakan tanah*". Pada hadits lain disebutkan dengan lafazh, "*Yang pertama dengan menggunakan tanah.*" Sementara pada hadits lain dengan menggunakan lafazh, "*Pada (basuhan) yang kedelapan.*" Ini menunjukkan bahwa letak (urutan) basuhan dengan menggunakan tanah itu bukanlah sesuatu yang dimaksud oleh Nabi.

Pasal: Jika sebuah tempat terkena beberapa macam najis yang memiliki hukum sama, maka najis-najis itu dianggap seperti satu najis. Tetapi jika sebagiannya lebih berat, seperti najis jilatan anjing dengan najis-najis lainnya, maka najis-najis itu dihukumi dengan hukum najis yang paling berat, sehingga najis-najis yang lebih rendah darinya masuk ke dalamnya.

Jika sebuah bejana telah dibasuh dengan basuhan yang kurang dari tujuh basuhan, tetapi bejana itu dijilat sekali lagi oleh anjing, kemudian ia dibasuh sebanyak tujuh kali, maka bejana itu sudah dianggap suci. Sebab, jika sebuah bejana dianggap suci dari najis yang berat, maka sudah barang tentu ia pun akan dianggap suci dari najis-najis yang lebih rendah darinya.

Pasal: Jika tempat yang terkena najis sudah dibasuh, tetapi kemudian air dari sebagian basuhan itu mengenai tempat lainnya sebelum basuhan itu dilakukan tujuh kali, maka mengenai hal ini ada dua pendapat: *Pertama*, tempat yang lain itu wajib dibasuh sebanyak tujuh kali. Ini merupakan pendapat Al Khiraqi dan pendapat yang dipilih oleh Ibnu Hamid. Sebab, ia merupakan najis, sehingga dalam membersihkannya tidak perlu dikaitkan dengan hukum dari tempat yang telah ditinggalkan oleh najis tersebut. Hal ini adalah seperti najis yang ada di tanah dan di tempat *istinja*.

Pendapat Al Khiraqi menyatakan bahwa najis itu juga harus dibasuh dengan menggunakan tanah, meskipun tempat yang telah ditinggalkan oleh najis itu telah dibasuh dengan menggunakan tanah. Sebab, najis itu merupakan najis yang mengenai tempat lain selain tanah. Maka, tempat yang kedua pun diserupakan dengan tempat yang pertama.

Kedua, tempat yang pertama wajib dibasuh sebanyak enam kali,

tempat kedua dibasuh sebanyak lima kali, sementara tempat ketiga hanya dibasuh sebanyak empat kali, dan demikian pula seterusnya. Sebab, najis yang pertama itu merupakan najis yang sudah bisa disucikan dengan basuhan yang kurang dari tujuh kali. Oleh karena itu, maka najis yang serupa dengannya pun (najis kedua dan seterusnya) dapat disucikan dengan cara yang sama.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara najis yang berasal dari jilatan anjing dengan najis yang berasal dari tangan, kaki, rambut ataupun anggota-anggota tubuh lainnya. Sebab, hukum setiap anggota tubuh seekor binatang adalah sama dengan hukum anggota-anggota tubuh lainnya seperti yang telah kami tegaskan di atas. Adapun hukum babi adalah sama dengan hukum anjing, karena nash (teks) dari hadits tersebut hanya menyebutkan anjing, padahal babi merupakan binatang yang lebih buruk dan lebih najis daripada anjing. Sebab, Allah SWT telah menyebutkan pengharaman babi, dan para ulama juga sepakat untuk mengharamkannya.[88]

Pasal: Cara membasuh (membersihkan) najis berbeda-beda sesuai dengan jenis tempat yang dikenainya. Jika tempat yang dikenai najis itu berupa sebuah benda padat yang tidak dapat menyerap najis seperti sebuah bejana, maka cara membersihkannya cukup dengan mengalirkan air ke atasnya pada setiap basuhan, baik pengaliran air itu merupakan perbuatan manusia ataupun bukan seperti jika bejana itu terkena air hujan atau jika ia diletakkan di sebuah sungai yang mengalir hingga aliran air sungai itu pun melewatinya.

Dalam hal ini, setiap aliran air sungai yang melewatinya itu dianggap satu basuhan. Sebab, adanya niat atau unsur kesengajaan dalam masalah ini bukan merupakan sesuatu yang harus diperhatikan. Maka, kondisi seperti ini pun diserupakan dengan satu kondisi dimana bejana itu dikencingi oleh seorang manusia tanpa sengaja.

Jika sesuatu yang terkena najis itu jatuh ke dalam air yang kadarnya

---

[88] Mayoritas ulama *Salaf* dan sebagian besar ahli fikih berpendapat bahwa setiap binatang yang hidup adalah suci, dan bahwa kewajiban untuk membasuh bekas jilatan anjing tidak dapat di*qiyas*kan dengan bagian-bagian tubuh lainnya atau binatang yang lebih buruk darinya seperti babi. Ini merupakan pendapat yang dianggap kuat oleh Syaikh Ibnu Taimiyyah dan juga Nawawi dari Madzhab Syafi'i, tetapi anggapan kuat itu hanya dari segi dalilnya saja dan bukan dari segi pendapatnya.

sedikit dan tidak mengalir, maka ia akan menyebabkan air itu menjadi najis dan tidak suci lagi. Tetapi jika kadar air itu banyak, maka upaya untuk meletakkannya dalam air dan lewatnya air itu ke seluruh bagian dari sesuatu tersebut dianggap sebagai satu kali basuhan. Kemudian jika seseorang menggoyang-goyangkan atau menggerak-gerakkan sesuatu itu di dalam air hingga ia dilewati oleh bagian-bagian air yang bukan sudah digunakan untuk membasuh pada basuhan pertama, maka hal itu dianggap sebagai basuhan kedua, sama seperti ketika sesuatu itu dilewati oleh aliran-aliran dari air yang mengalir.

Jika sesuatu yang dibasuh itu berupa sebuah bejana, kemudian air dimasukkan ke dalam bejana tersebut, maka hal itu tidak dianggap sebagai basuhan hingga bejana itu dikosongkan kembali dari air tersebut. Karena cara seperti itulah yang dianggap sebagai cara yang biasa digunakan dalam membersihkan bejana, kecuali jika volume bejana itu telah mencapai dua *qullah* atau lebih maka ia cukup dipenuhi dengan air saja.

Dalam kondisi seperti ini, berputarnya air di dalam bejana tersebut kedudukannya sama seperti basuhan-basuhan air. Sebab, bagian-bagian dari bejana itu akan dilewati oleh aliran-aliran air yang berbeda dengan aliran-aliran yang telah membasuhnya pertama kali. Maka, kondisi seperti ini pun diserupakan dengan kondisi dimana bejana itu dilewati oleh aliran-aliran air yang mengalir. Ibnu Uqail berkata, "Bejana itu juga tidak dapat dibersihkan kecuali dengan cara mengosongkan air yang ada di dalamnya."

Adapun jika sesuatu yang dibasuh berupa benda padat yang dapat dimasuki oleh bagian-bagian dari najis tersebut, maka mengangkat sesuatu itu dari air belum dianggap sebagai satu basuhan kecuali setelah ia diperas terlebih dahulu. Dalam hal ini, cara memeras sesuatu sangat tergantung kepada kondisinya. Jika ia merupakan sesuatu yang kecil tetapi berat atau halus, maka cara memerasnya adalah dengan membalik-balikkan dan memukul-mukulnya.

Pasal: Air yang digunakan untuk menghilangkan suatu najis, jika ia lepas dari tempat yang terkena najis itu dalam keadaan sifat-sifatnya telah berubah atau ia lepas darinya sebelum tempat itu suci, maka air itu dianggap najis. Sebab, sifat-sifatnya telah berubah karena pengaruh najis tersebut, atau karena ia merupakan air yang sedikit yang

mengenai suatu tempat yang najis. Dengan demikian, statusnya pun berubah menjadi najis. Hal itu sama seperti ketika ada najis yang masuk ke dalamnya.

Jika air itu lepas dari tempat yang terkena najis dalam keadaan sifat-sifatnya tidak berubah setelah digunakan untuk membasuh tempat yang terkena najis tersebut, maka jika tempat yang terkena najis itu berupa tanah, maka air itu tetap suci. Ini merupakan kesepakatan para ulama. Sebab, Nabi SAW telah memerintahkan untuk menuangkan satu ember air ke tempat yang dikencingi oleh seorang laki-laki badui dengan tujuan untuk menyucikan tanah yang dikencinginya itu. Seandainya air yang lepas dari tempat yang terkena najis itu dianggap najis, niscaya tanah-tanah lain yang dikenainya juga ikut najis sehingga tempat-tempat yang najis pun semakin banyak.

Adapun jika tempat yang terkena najis itu bukan berupa tanah, maka mengenai status air tersebut ada dua pendapat. Abu Al Khathab berkata, "Pendapat yang benar di antara keduanya adalah bahwa air itu tetap suci. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, air tersebut telah lepas dari suatu tempat yang telah dihukumi suci, maka ia juga dianggap suci, sama seperti basuhan yang kedelapan.

Selain itu, juga disebabkan karena air yang lepas itu merupakan bagian dari air yang masih melekat di tempat tersebut, padahal air yang masih melekat itu dianggap suci, demikian pula halnya dengan air yang lepas darinya. Pendapat kedua mengatakan bahwa air itu berubah menjadi najis. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Abdillah bin Hamid. Sebab, ia merupakan air yang sedikit yang telah mengenai suatu tempat yang najis, maka ia pun diserupakan dengan tempat tersebut ketika belum disucikan."

Abu Al Khaththab berkata lagi, "Air yang lepas dari tanah yang terkena najis akan dianggap suci hanya jika air seni itu sendiri telah meresap ke dalam tanah. Jika air seni itu masih tetap ada atau belum meresap, lalu ada air yang mengalir di atasnya, maka air itu akan menjadikannya suci. Mengenai air yang lepas dari tanah seperti itu terdapat dua pendapat, sama seperti air yang lepas dari benda lain selain tanah. Pendapat yang mengatakan bahwa air itu najis merupakan pendapat yang lebih kuat."

Menurut kami, pendapat yang benar adalah pendapat yang

menghukumi air itu tetap suci, karena Nabi SAW telah memerintahkan untuk membasuh air seni laki-laki badui tersebut setelah dia selesai kencing, dimana beliau tidak mensyaratkan agar air seni itu harus meresap ke dalam tanah.

Pasal: Jika sebagian tempat yang ada pada pakaian yang najis dibasuh dengan air, maka hal itu dibolehkan. Tetapi cara seperti itu hanya menyucikan tempat yang dibasuh saja, dan tidak menyucikan tempat-tempat yang lain.

Jika sebagian tempat yang ada pada pakaian itu dicelupkan ke dalam air yang kadarnya sedikit dan tidak mengalir, lalu tempat yang terkena najis itu digosok-gosok, maka air tersebut berubah menjadi najis dan pakaian itu pun tidak berubah menjadi suci. Sebab, dengan dicelupkannya bagian yang terkena najis itu ke dalam air, maka air itu pun berubah menjadi najis dan ia sama sekali tidak dapat menyucikan pakaian tersebut. Jika air dituangkan ke sebagian tempat dari pakaian tersebut lalu air itu ditampung di dalam sebuah wadah besar, maka bagian yang telah disucikan air itu akan menjadi suci.

Sementara air yang lepas dari tempat itu berubah menjadi najis. Sebab, air tersebut sudah pasti akan mengenai tempat yang belum dibasuh, sehingga ia pun berubah menjadi najis karenanya.

Pasal: Jika pakaian seorang wanita terkena darah haidnya, maka disunahkan agar dia menggosok pakaiannya itu dengan menggunakan kukunya dengan tujuan untuk menghilangkan kekasaran (kekentalan) dari darah haid tersebut. Lalu, disunahkan pula agar dia menggosok pakaian itu dengan menggunakan jari-jarinya dengan tujuan agar darah itu lebih mudah untuk dibersihkan. Setelah itu, barulah dia membasuhnya dengan air.

Hal ini sesuai dengan sabda Nabi SAW mengenai darah haid yang ditujukan kepada Asma`,

حُتِّيهِ، ثُمَّ اقْرِصِيهِ، ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ.

"*Gosoklah ia (dengan jarimu), lalu gosoklah ia (dengan jari-jarimu), dan setelah itu basuhlah ia dengan menggunakan air.*"[89] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

---

[89] HR. Al Bukhari (1/hadits no. 307/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/240) dari hadits Ibnu Abbas RA.

Jika wanita itu hanya menghilangkan darah haid tersebut dengan menggunakan air saja, maka hal itu juga dibolehkan. Jika warna darah haid itu belum hilang, sementara upaya untuk menghilangkannya dirasa sulit atau dapat merusak pakaian tersebut, maka hal itu ditolerir (dimaafkan), sesuai dengan sabda Nabi SAW,

وَلاَ يَضُرُّكِ أَثَرُهُ.

"*Dan bekas darah haid itu tidak merusak (thaharah)mu.*"[90]

Jika dalam menghilangkan darah haid, seorang wanita menggunakan sesuatu yang dapat menghilangkannya seperti garam atau yang lainnya, maka hal itu dianggap baik. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud melalui jalur sanadnya dari seorang wanita dari Bani Ghiffar yang mengatakan bahwa Nabi SAW pernah memboncengkannya (dengan duduk) di atas tas beliau. Saat itu, ternyata wanita itu sedang haid. Wanita itu telah meriwayatkan hadits tersebut dengan berkata, "Ketika aku turun, ternyata pada tas beliau terdapat darah yang keluar dari (kemaluan)ku. Beliau pun bersabda, '*Apa yang terjadi pada dirimu? Apakah kamu sedang haid?*' Aku menjawab, 'Ya.' Beliau pun bersabda,

فَأَصْلِحِي مِنْ نَفْسِكِ، ثُمَّ خُذِي إِنَاءً مِنْ مَاءٍ فَاطْرَحِي فِيهِ مِلْحًا، ثُمَّ اغْسِلِي مَا أَصَابَ الْحَقِيبَةَ مِنَ الدَّمِ.

'*Bersihkanlah (dirimu) dari darah (haid)mu itu. Kemudian ambillah satu bejana air, lalu masukkanlah garam ke dalamnya, dan setelah itu basuhlah darah yang mengenai tas itu*'."[91]

Al Khaththab berkata, "Hadits ini mengandung satu permasalahan fikih, yaitu bahwa menggunakan garam yang merupakan suatu makanan ketika boleh membasuh dan membersihkan pakaian dari darah, adalah

---

[90] HR. Abu Daud (1/hadits no. 366). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

[91] HR. Abu Daud (1/hadits no. 313) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (6/380). Hadits ini dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

dibolehkan. Dari sini, maka membasuh pakaian dengan menggunakan madu jika sekiranya penggunaan sabun dapat merusak pakaian itu, membasuhnya dengan menggunakan cuka jika ia terkena tinta, serta menggosoknya dengan menggunakan pelepah kurma, tangan, buah semangka, atau hal-hal lainnya yang memiliki kekuatan untuk membersihkan najis, juga dibolehkan. *Wallahu A'lam.*"

Pasal: Jika di dalam sebuah bejana terdapat minuman khamar (arak) atau najis-najis lain yang serupa dengannya yang dapat diserap oleh bejana tersebut, kemudian dalam bejana itu diletakkan zat cair lain dimana rasa atau warna dari najis itu akan muncul kembali, maka bejana itu tidak dapat disucikan dengan cara dibasuh saja. Sebab, basuhan itu tidak dapat menghilangkan bagian-bagian najis itu dari bejana tersebut secara total. Basuhan itu tidak dapat mensucikannya, karena statusnya adalah seperti biji-bijian yang dibasahi dengan najis.

Syaikh Abu Al Farj Al Maqdisi[92] menjelaskan dalam kitab *Al Mabhaj*, "Di antara bejana yang biasa dijadikan tempat untuk khamer (arak) adalah *muzaffat* (bejana yang dicat dengan ter). Bejana seperti ini dapat disucikan dengan cara dibasuh, karena ter dapat mencegah sampainya bagian-bagian najis ke bagian dalam bejana tersebut. Ada pula bejana yang tidak dicat dengan ter sehingga ia dapat menyerap bagian-bagian dari najis tersebut. Bejana seperti ini tidak dapat disucikan dengan cara apapun. Sebab, jika ada zat cair yang dimasukkan ke dalamnya, maka rasa dan warna khamar itu akan muncul kembali."

9. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika dalam perjalanan seseorang memiliki dua bejana dimana yang satu najis sementara yang lainnya suci, lalu dia ragu mana yang najis dan mana yang suci, maka dia harus menumpahkan air dalam kedua bejana tersebut, lalu hendaklah dia bertayammum."

Dalam masalah ini, hanya keadaan seseorang dalam perjalanan saja

[92] Dia adalah seorang imam, tauladan dan syaikh. Namanya adalah Abu Al-Farj Abdul Wahid bin Muhammad bin Ali Asy-Syairazi Al Maqdisi. Dia merupakan salah seorang imam besar dalam Islam. Dia telah menyebarluaskan Madzhab Hanbali di daerah-daerah sekitar Baitul Maqdis dan telah menyusun sejumlah kitab. Dia wafat pada tahun 486 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*, 19/51).

yang disebutkan karena keadaan tersebut merupakan keadaan dimana seseorang dibolehkan bertayammum dan pada umumnya dalam keadaan seperti itu seseorang tidak menemukan air. Yang dimaksud oleh Abu Al Qasim dalam pernyataannya itu adalah ketika seseorang tidak menemukan air lain selain air yang ada dalam kedua bejana tersebut dimana keduanya susah dibedakan mana yang suci dan mana yang najis.

Oleh karena itu, jika dia menemukan air yang menyucikan selain air yang ada dalam kedua bejana itu, maka dia harus berwudhu dan tidak dibolehkan memilah-milih mana air yang suci dan yang najis serta tidak dibolehkan pula bertayammum. Mengenai hal ini, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Bejana-bejana yang diragukan status kesuciannya itu tidak lepas dari dua kondisi: *Pertama*, jumlah bejana yang suci tidak lebih banyak dari bejana yang najis. Mengenai hal ini, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama Madzhab Hanbali bahwa seseorang tidak dibolehkan untuk memilih mana bejana yang menurutnya suci dan yang najis.

Kedua, jumlah bejana yang suci lebih banyak. Mengenai hal ini, Abu Ali An-Najjad berpendapat bahwa seseorang dibolehkan untuk memilih mana bejana yang menurutnya suci dan mana bejana yang najis. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah. Hal ini disebabkan karena kemungkinan seseorang akan menggunakan air yang suci lebih besar. Juga disebabkan karena sisi kebolehan menggunakan air itu lebih kuat. Oleh karena itu, maka seseorang pun dibolehkan memilih mana air yang menurutnya suci dan mana yang najis. Kasus ini sama ketika seseorang menentukan mana saudara perempuannya di antara wanita-wanita yang ada di suatu negeri.

Adapun pendapat Ahmad adalah bahwa seseorang sama sekali tidak dibolehkan untuk memilih mana air yang menurutnya suci dan mana yang najis dalam kondisi apapun. Pendapat ini merupakan pendapat sebagian besar murid Imam Ahmad dan juga pendapat Al-Muzani[93] dan Abu Tsaur.

---

[93] Dia adalah seorang imam, ulama, ahli fikih, dan pemimpin orang-orang yang zuhud. Namanya adalah Abu Ibrahim Ismail bin Yahya bin Ismail bin Amr bin Muslim Al-Muzani Al-Mishri. Dia merupakan murid Asy-Syafi'i. Kitab *Mukhtashar* yang ditulisnya dalam ilmu fikih telah tersebar ke sejumlah negeri. Dia wafat pada tahun 164 H. (Lihat kitab *Siyar A'lam An-Nubala'*/12/492).

Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Dia boleh memilih mana air yang menurutnya suci dan mana yang najis, lalu dia boleh berwudhu (dengan menggunakan air yang menurutnya suci) dalam dua kondisi tersebut, karena wudhu merupakan syarat shalat. Oleh karena itu, seseorang boleh berijtihad (guna menentukan mana air yang suci). Hal ini sama seperti ketika seseorang ragu dalam melakukan mana arah kiblat yang benar.

Selain itu, juga disebabkan karena terkadang *thaharah* dapat dilakukan dengan mendasarkannya pada sebuah keyakinan dan terkadang pada sebuah dugaan. Oleh karena itu, seseorang boleh berwudhu dengan menggunakan air yang sedikit yang sifat-sifatnya telah berubah tetapi tidak diketahui apa penyebab terjadinya perubahan tersebut."

Ibnu Al Majisyun berkata, "Seseorang harus berwudhu dengan menggunakan kedua air tersebut, dimana masing-masing air digunakan untuk satu kali wudhu, lalu dia shalat dengan menggunakan masing-masing wudhu itu."

Pendapat ini juga dikemukan oleh Muhammad bin Maslamah, akan tetapi dia menambahkan, "Air yang diduga terkena najis sebaiknya digunakan pertama kali, karena dengan cara seperti itu, seseorang dapat melakukan kewajibannya dengan penuh keyakinan. Hal itu sama seperti ketika seseorang merasa ragu dalam menentukan mana air yang suci dan yang mensucikan, atau ketika dia lupa untuk mengerjakan satu shalat tertentu dimana dia tidak tahu pasti mana shalat yang ditinggalkannya itu, atau dia merasa ragu mana air yang suci dan yang tidak."

Pasal: Apakah seseorang boleh bertayammum sebelum dia menumpahkan air dalam kedua bejana tersebut? Mengenai hal ini, ada dua pendapat: *Pertama*, hal itu tidak dibolehkan karena dia masih memiliki yang diyakini sebagai air yang suci. Selama air yang suci itu masih ada, maka dia tidak boleh bertayammum. Akan tetapi, jika dia telah mencampurkan air dalam kedua bejana tersebut atau telah menumpahkan keduanya, maka dia dibolehkan bertayammum karena dia sudah tidak lagi memiliki air yang suci.

Kedua, dia boleh bertayammum sebelum itu. Pendapat ini dipilih oleh Abu Bakar. Pendapat ini merupakan pendapat yang benar, karena orang itu tetap tidak bisa menggunakan air yang suci tersebut. Kondisi ini sama dengan kondisi dimana seseorang berada dalam sebuah sumur yang

tidak memungkinkan baginya untuk minum darinya.

Jika seseorang membutuhkan air dalam kedua bejana tersebut untuk minum, maka dia tidak wajib menumpahkan keduanya. Mengenai hal ini, tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama. Sebab, ketika air dalam kedua bejana itu sama-sama suci, sementara seseorang memerlukannya untuk minum, maka dia pun dibolehkan untuk bertayammum. Jika demikian, sudah barang tentu ketika seseorang merasa ragu mana yang suci dan yang najis, hal itu lebih dibolehkan. Ketika dia ingin minum, maka dia boleh meminumnya. Dia harus minum dari air yang menurutnya suci.

Hal itu disebabkan karena kondisi darurat akan membolehkan seseorang untuk meminum air yang najis jika dia memang tidak menemukan air lain. Maka, sudah barang tentu akan lebih dibolehkan lagi jika dia minum dari air yang menurutnya suci. Jika seseorang tidak dapat mengira-ngira mana yang suci, maka dia boleh minum salah satu dari keduanya. Kondisi seperti ini sama ketika seseorang merasa ragu mana hewan yang termasuk bangkai dengan hewan yang sudah disembelih, sementara dia berada dalam keadaan darurat dan tidak menemukan makanan lain. Jika menggunakan sesuatu yang najis saja dibolehkan, maka sudah barang tentu menggunakan sesuatu yang diperkirakan suci juga dibolehkan.

Jika seseorang minum dari salah satunya atau makan dari makanan-makanan yang diragukan status kesuciannya, kemudian dia menemukan air yang mensucikan, apakah dia harus membasuh mulutnya? Mengenai hal ini, ada dua pendapat: *Pertama*, dia tidak harus membasuh mulutnya, karena pada asalnya, mulutnya itu suci. Maka, status kesuciannya itu pun tidak bisa dihilangkan dengan keraguan. *Kedua*, Dia harus membasuh mulutnya, karena keraguan itu merupakan faktor yang menyebabkan air itu tidak boleh digunakan karena dimungkinkan ada najis yang terdapat di dalamnya. Oleh karena itu, ketika seseorang meminumnya, maka dia pun harus membasuh bekas air itu (di mulutnya) seperti orang yang benar-benar yakin bahwa air itu memang najis.

Pasal: Jika seseorang mengetahui ada najis pada salah satunya, maka disunahkan agar dia menumpahkan air tersebut dengan tujuan untuk menghilangkan keraguan yang ada pada dirinya. Jika dia membutuhkan air minum, maka hendaklah dia meminum air yang

suci, lalu bertayammum jika dia tidak menemukan air lain selain air yang najis itu.

Jika seseorang baru sebatas khawatir akan merasa kehausan pada saat-saat berikutnya, maka Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Dia harus berwudhu dengan air yang suci dan menyimpan air yang najis itu. Sebab, pada saat itu dia belum membutuhkan air yang suci itu untuk diminumnya, maka dia pun tidak boleh bertayammum selama air yang suci itu masih ada."

Tetapi pendapat yang —*Insya Allah*— benar adalah bahwa dia harus menyimpan air yang suci itu, lalu hendaklah dia bertayammum. Sebab, ada atau tidak adanya air yang najis itu ketika seseorang sedang membutuhkan air minum pada saat yang sedang dia hadapi adalah sama saja, demikian pula pada saat-saat yang belum dia hadapi. Selain itu, pada hakekatnya kekhawatiran akan merasa kehausan termasuk salah satu hal yang dapat membolehkan seseorang untuk bertayammum.

Pasal: Jika seseorang merasa ragu dalam menentukan mana air yang menyucikan dan yang masih suci tetapi status "mensucikan"nya telah hilang, maka dia harus berwudhu dengan menggunakan masing-masing dari air itu dengan satu kali wudhu, lalu dia mengerjakan satu shalat dengan menggunakan kedua wudhunya itu.

Dalam hal ini, aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat. Sebab, dengan cara seperti ini dia dapat mengerjakan kewajibannya dengan penuh keyakinan tanpa ada sedikitpun keraguan. Hal ini harus dia lakukan, sama seperti ketika kedua air itu sama-sama suci tetapi salah satunya tidak cukup untuk berwudhu. Berbeda halnya ketika salah satu dari air itu adalah air yang najis, karena sudah dapat dipastikan bahwa air yang najis itu akan menyebabkan anggota-anggota badan seseorang menjadi najis.

Selain itu, ada kemungkinan air yang najis itu akan digunakan pada tahap kedua sehingga orang itu pun akan tetap berada dalam keadaan najis dan shalatnya pun menjadi tidak sah. Jika seseorang membutuhkan salah satu dari kedua bejana itu untuk minum, maka dia boleh memilih mana air yang menurutnya menyucikan dan yang najis, lalu hendaklah dia berwudhu dengan menggunakan air yang menurutnya mensucikan. Setelah itu, hendaklah dia bertayammum guna menambah rasa yakin yang ada pada dirinya. *Wallahu A'lam.*

Pasal: Jika seseorang merasa ragu mana pakaian yang suci dan mana pakaian yang najis, maka dia tidak boleh menentukan mana pakaian yang menurutnya suci, tetapi hendaklah dia shalat dengan menggunakan masing-masing pakaian. Ini merupakan pendapat Ibnu Al Majisyun.

Abu Tsaur dan Al Muzani berkata, "Dia tidak boleh shalat dengan menggunakan salah satu pun dari pakaian-pakaian itu, seperti yang terjadi pada kasus sejumlah bejana." Sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata, "Dia boleh memilih mana pakaian yang menurutnya suci, seperti pendapat mereka dalam masalah bejana dan arah kiblat."

Adapun menurut pendapat kami, seseorang dapat melakukan kewajiban shalatnya itu dengan penuh keyakinan tanpa ada keraguan sedikitpun. Maka, dia pun harus memilih mana pakaian yang menurutnya suci. Hal itu sama seperti ketika seseorang merasa ragu mana air yang menyucikan dan mana yang suci (tetapi tidak mensucikan). Demikian pula, ketika seseorang lupa mengerjakan shalat pada suatu hari dan tidak tahu pasti shalat apa yang ditinggalkannya itu.

Perbedaan antara kasus ini dengan kasus sejumlah bejana yang najis dapat dilihat dari dua segi: *Pertama*, penggunaan bejana yang najis (dalam bersuci) akan menyebabkan air yang digunakan untuk bersuci menjadi najis, dan hal ini dapat menghalangi sahnya shalat, baik shalat pada waktu sekarang maupun waktu yang akan datang. Hal ini berbeda dengan kasus pakaian.

Kedua, pakaian yang najis dapat digunakan untuk shalat jika seseorang tidak menemukan pakaian yang lain. Hal ini berbeda dengan air yang najis.

Adapun perbedaan antara pakaian dengan arah kiblat dalam kasus yang sama, dapat dilihat dari beberapa segi: *Pertama*, dalam penentuan arah kiblat sering terjadi keraguan karena banyaknya kemungkinan yang terjadi, sehingga seseorang akan merasa kesulitan untuk menentukannya dengan yakin. Maka, hal ini pun dapat ditolerir karena adanya unsur kesulitan. Ini berbeda dengan apa yang terjadi pada pakaian.

Kedua, adanya keraguan dalam penentuan pakaian yang suci ini dapat diminimalisir karena ada kemungkinan najis itu dapat diketahui atau seseorang dapat mencucinya. Hal seperti ini tidak dapat dijumpai dalam masalah penentuan arah kiblat.

Ketiga, dalam penentuan arah kiblat, ada beberapa petunjuk yang dapat digunakan sebagai patokan seperti bintang-bintang, matahari, bulan dan lain sebagainya. Dengan demikian, maka seseorang boleh melakukan ijtihad dalam menentukannya. Petunjuk-petunjuk itu akan memperbesar kemungkinan benarnya penentuan arah tersebut dimana kemungkinan terjadinya kesalahan sangatlah kecil. Ini berbeda dengan apa yang terjadi pada kasus pakaian.

Pasal: Jika seseorang tidak mengetahui berapa jumlah pakaian yang terkena najis, maka dia harus shalat dalam pakaian-pakaian yang diyakini suci, meskipun jumlah pakaian seperti itu banyak sehingga dapat menyulitkannya. Ibnu Uqail berkata, "Menurut pendapat yang paling benar, seseorang boleh memilih mana pakaian yang menurutnya suci, dan hal itu dimaksudkan untuk menghilangkan unsur kesulitan tersebut. Adapun pendapat kedua mengatakan bahwa seseorang tidak boleh memilih mana pakaian yang menurutnya suci, karena kasus seperti ini jarang sekali terjadi. Oleh karena itu, kasus ini pun tidak memiliki hukum tersendiri, sehingga hukumnya harus mengikut pada hukum lebih umum."

Pasal: Jika seseorang menemukan air, tetapi kemudian ada orang kafir atau orang yang fasiq yang memberitahukan kepadanya bahwa air itu adalah najis, maka orang itu tidak diwajibkan untuk menerima berita tersebut. Sebab, orang yang menyampaikan berita itu tidak termasuk orang yang kesaksian atau riwayatnya bisa diterima. Maka, orang yang mendengar berita itu pun tidak diharuskan untuk menerimanya. Dalam hal ini, berita yang disampaikan oleh orang kafir atau orang fasiq itu adalah seperti berita yang disampaikan oleh anak kecil dan orang gila.

Jika orang yang memberitahukan itu adalah orang yang sudah baligh, akil (berakal), muslim, dan tidak dikenal sebagai orang fasiq, lalu dia menentukan sebab najisnya air tersebut, maka berita yang disampaikannya itu harus diterima, baik sang penyampai berita itu laki-laki ataupun perempuan, orang merdeka ataupun budak, dan keadilannya diketahui ataupun tidak. Sebab, berita seperti itu berkaitan dengan masalah agama, maka ia pun diserupakan dengan berita tentang masuknya waktu shalat.

Akan tetapi, jika orang itu tidak menentukan sebab najisnya air

tersebut, maka Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Berita yang disampaikannya tidak wajib diterima, karena ada kemungkinan keyakinan orang tersebut bahwa air itu najis tidak sama dengan keyakinan orang yang diberitahunya. Sebagai contoh, seorang pengikut Madzhab Hanafi berpendapat bahwa air yang kadarnya banyak akan menjadi najis karena dimasuki oleh binatang yang tidak memiliki darah mengalir, sementara pengikut Madzhab Asy-Syafi'i hanya menganggap najis air yang kadarnya sedikit saja. Akan tetapi, jika kemungkinan-kemungkinan seperti ini tidak ada, maka berita tersebut harus diterima.

Pasal: Jika orang itu mengabarkan bahwa ada seekor anjing yang minum dalam bejana tersebut, maka berita yang disampaikannya itu wajib diterima, baik orang itu dapat melihat ataupun buta. Sebab, orang yang buta pun memiliki cara untuk mengetahui hal itu, seperti dengan mendengar berita dari orang lain atau melalui indera perabanya.

Jika orang itu memberitahukan bahwa anjing tersebut minum dalam bejana pertama dan tidak minum pada bejana kedua, sementara orang yang lain memberitahukan bahwa anjing itu tidak minum pada bejana pertama melainkan hanya pada bejana kedua, maka kedua bejana itu harus dihindari.

Atau dengan kata lain, perkataan masing-masing dari kedua orang itu yang mengandung pernyataan positif saja yang harus diterima. Sebab, ada kemungkinan masing-masing dari keduanya itu mengetahui apa yang tidak diketahui oleh yang lain. Kecuali, jika kedua orang itu sama-sama memastikan bahwa hal itu terjadi pada waktu yang sama, atau yang minum dalam kedua bejana itu adalah seekor anjing padahal waktu yang dikatakan oleh kedua orang itu sangat sempit sehingga tidak memungkinkan bagi anjing itu untuk meminum dari kedua bejana tersebut.

Dalam kondisi seperti ini, telah terjadi kontradiksi antara perkataan kedua orang itu, sehingga perkataan keduanya pun sama-sama gugur (tidak dapat diterima). Dengan demikian, maka penggunaan kedua bejana tersebut pun dibolehkan.

Jika salah satu dari kedua orang itu berkata, "Anjing itu telah minum dari bejana ini," sementara orang yang lain berkata, "Anjing itu mendekat ke arah bejana tersebut tetapi ia tidak minum," maka dalam

kondisi seperti ini perkataan orang yang mengatakan bahwa anjing itu telah minum dari bejana tersebut harus didahulukan, kecuali jika orang itu merupakan orang yang tidak dapat memastikan bahwa anjing itu telah minum dari bejana tersebut seperti orang buta yang mengetahui hal itu hanya melalui indera perabanya saja. Dalam kondisi seperti ini, maka perkataan orang yang dapat melihat harus didahulukan, karena dia lebih mengetahui tentang hal itu.

Pasal: Jika ada air yang jatuh dan mengenai seseorang yang sedang berjalan di sebuah jalan, maka dia tidak harus mempertanyakan hukum air itu. Sebab, hukum asal dari air adalah suci.

Shalih berkata, "Aku pernah bertanya kepada ayahku tentang seorang laki-laki yang berjalan melalui suatu tempat, lalu satu atau dua tetes air jatuh mengenainya, maka ayahku pun menjawab, 'Jika tempat itu adalah tempat pembuangan air (maksudnya WC), maka basuhlah air itu. Tetapi jika bukan tempat pembuangan air, maka dia tidak perlu mempertanyakan hukumnya. Sebab, Umar RA dan Amru bin Ash pernah berada di sebuah kolam. Saat itu, Amru berkata, 'Wahai pemilik kolam, apakah binatang-binatang buas mendatangi kolammu?' Umar pun berkata, 'Wahai pemilik kolam, jangan kamu beritahukan kepada kami (tentang hal itu) karena sesungguhnya kami mendatangi binatang-binatang buas itu dan mereka pun mendatangi kami'." (HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa`*)[94].

Jika orang itu mempertanyakannya, maka menurut Ibnu Uqail, orang yang ditanya tidak wajib menjawabnya. Hal ini sesuai dengan perkataan Umar RA tersebut. Ada pula yang berpendapat bahwa orang yang ditanya wajib menjawabnya. Sebab, dia telah ditanya tentang syarat sahnya shalat, maka dia pun wajib menjawabnya jika dia memang mengetahui jawabannya. Hal itu adalah seperti ketika seseorang ditanya tentang arah kiblat. Adapun hadits Umar RA tersebut hanya menunjukkan bahwa sisa air minum binatang-binatang buas tidaklah najis. *Wallaahu A'lam.*

---

[94] HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa`* (1/ 23, 24) dan Ad-Daruquthni (1/32) dari hadits Umar secara *mauquf.*

BAB BEJANA

10. Masalah: Abu Al Qasim –semoga Allah merahmatinya- berkata, "Setiap kulit bangkai binatang, baik disamak atau tidak disamak adalah najis".

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai najisnya bangkai binatang sebelum disamak. Kami tidak mengetahui ada orang yang berbeda pendapat mengenai hal itu. **Akan tetapi, jika kulit bangkai itu telah disamak, maka menurut pendapat yang masyhur, ia tetap najis.** Ini merupakan salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Malik. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Umar, puteranya (Abdullah bin Umar), Imran bin Hushain dan Aisyah.

Diriwayatkan juga sebuah pendapat lain dari Ahmad, bahwa kulit binatang yang ketika hidupnya dianggap suci, kulitnya pun suci. Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Atha`, Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Qatadah, Yahya Al Anshari, Sa'id bin Jubair, Al Auza'i, Al Laits, Ats-Tsauri, Ibnu Mubarak dan Ishaq. Pendapat itu juga diriwayatkan dari Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan Aisyah RA. Pendapat itu merupakan pendapat Asy-Syafi'i, beliau berpendapat bahwa semua jenis binatang adalah suci kecuali anjing dan babi. Menurutnya, semua jenis kulit pun suci kecuali kulit kedua binatang tersebut. Sedangkan mengenai kulit manusia, beliau memiliki dua pendapat.

Abu Hanifah berkata, "Setiap jenis kulit akan menjadi suci dengan cara disamak, kecuali kulit babi." Adapun riwayat dari Abu Yusuf bahwa setiap jenis kulit adalah suci. Ini merupakan pendapat yang diriwayatkan dari Malik dan pendapat orang-orang yang menganggap suci semua jenis binatang. Sebab, Nabi SAW pernah bersabda,

إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

"*Jika kulit telah disamak, maka sungguh ia telah suci.*"[95] (HR. Al Bukhari Muslim)

Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah menemukan bangkai seekor kambing, dimana pada awalnya kambing itu telah diberikan kepada budak perempuan Maimunah sebagai tanda persahabatan mereka. Dalam hal ini, Rasulullah SAW bersabda,

هَلاَّ انْتَفَعْتُمْ بِإِهَابِهَا، قَالُوا: إِنَّهَا مَيِّتَةٌ، قَالَ: إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهُ

"*Mengapa kalian tidak memanfaatkan kulitnya?*" Mereka menjawab, "Sesungguhnya ia telah menjadi bangkai." Rasulullah bersabda, "*Sesungguhnya yang diharamkan hanyalah memakannya saja.*"[96]

Pada riwayat yang lain disebutkan dengan lafazh,

أَلاَّ أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ

"*Mengapa mereka tidak mengambil kulitnya, lalu menyamak dan memanfaatkannya.*"[97] (HR. Al Bukhari Muslim)

Adanya hkum itu, najisnya kulit adalah karena bersentuhannya darah-darah dan cairan-cairan yang ada padanya dengan daging bangkai tersebut. Padahal semua itu dapat dihilangkan dengan cara disamak.

Dengan demikian, setelah disamak, maka kulit itu pun akan kembali suci seperti ketika binatang yang bersangkutan masih hidup.

Adapun pendapat kami didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin 'Ukaim bahwa Nabi SAW pernah menulis surat kepada Juhainah yang berbunyi,

---

95 HR. Muslim (1/277) dari hadits Ibnu Abbas.
96 HR. Bukhari (3/1492), (4/2221) dan Muslim (1/276).
97 HR. Muslim (1/277) dari hadits Ibnu Abbas.

إِنِّي كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُوْدِ الْمَيْتَةِ، فَإِذَا جَاءَكُمْ كِتَابِي هَذَا فَلاَ تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ.

"Sesungguhnya aku telah memberikan keringanan kepada kalian mengenai hukum kulit-kulit bangkai binatang, akan tetapi jika telah datang kepada kalian suratku ini, maka janganlah kalian memanfaatkan sesuatupun dari bangkai itu, baik kulit maupun uratnya."[98] Diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya dan Ahmad dalam *Musnad*-nya.

Ahmad berkata, "*Sanad* hadits tersebut adalah baik." Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Yahya bin Sa'id dari Syu'bah dari Al Hakam dari Abdurahman bin Abu Laila dari Abdullah bin Ukaim. Pada riwayat lain disebutkan dengan lafazh, "Telah datang kepada kami surat Rasulullah SAW satu atau dua bulan sebelum beliau wafat."

Hukum yang terkandung dalam hadits tersebut merupakan *nasikh* (penghapus) bagi hukum sebelumnya. Sebab, hadits ini dikeluarkan pada akhir masa hidup Nabi SAW, dan lafazhnya pun menunjukkan bahwa sebelumnya telah ada keringanan dalam masalah tersebut, seperti yang disebutkan dalam sabdanya, "*Sesungguhnya aku telah memberi keringanan kepada kalian.*"

Dengan demikian, maka kita harus mengambil hukum yang terakhir kali ditetapkan oleh Rasulullah SAW.

Jika ada yang mengatakan, "Hadits ini adalah hadits *mursal* karena ia berasal dari sebuah surat yang tidak diketahui siapa pembawanya", maka kita pun dapat mengatakan sebagai berikut, "Kedudukan surat Nabi SAW adalah sama dengan lafazh yang diucapkannya langsung. Sebab jika tidak, niscaya Nabi SAW tidak akan menulis surat kepada seorangpun. Padahal, beliau telah menulis surat kepada raja-raja yang berada di berbagai negeri. Maka, mereka pun harus menjadikan surat

---

[98] HR. Abu Daud (4/4127, 4128) dan At-Tirmidzi (4/1719). At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*, akan tetapi ia tidak diamalkan oleh sebagian besar ulama." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad (4/310, 311), An-Nasa'i (7/175) dan Ibnu Majah (3613). Dalam kitab *Al Irwa`* (38), Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

beliau itu sebagai *hujjah* (argumen), dan beliau pun dianggap telah menyampaikan dakwah. Jika surat itu tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* bagi mereka, maka mereka pun tidak diwajibkan untuk menjawab seruan Nabi tersebut, dan Nabi dianggap belum pernah menyampaikan dakwah kepada mereka. Selain itu, mereka tentu memiliki alasan untuk tidak menjawab seruan Nabi tersebut yaitu karena mereka tidak mengetahui identitas dan tingkat keadilan sang pembawa surat."

Abu Bakar Asy-Syafi'i telah meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Abu Zubair dari Jabir bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

لاَ تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ

"*Janganlah kalian memanfaatkan sesuatupun yang berasal dari bangkai.*"[99]

Selain itu, juga disebabkan karena kulit itu merupakan bagian dari bangkai, maka ia pun ikut diharamkan sesuai firman Allah SWT, "*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3) Maka, ia pun tidak akan menjadi suci dengan cara disamak, sama seperti daging. Ia juga dianggap haram karena kematian binatang yang bersangkutan, maka ia pun akan menjadi najis sama seperti ketika ia belum disamak. Adapun perkataan mereka yang berbunyi, "Najisnya kulit itu adalah karena bersentuhannya darah-darah dan cairan-cairan yang ada padanya dengan daging bangkai tersebut", tidaklah benar. Sebab, seandainya kulit itu menjadi najis karena alasan tersebut, niscaya kulit yang berada dalam keadaan bersih (suci) tidak akan menjadi najis. Demikian pula dengan kulit dari binatang yang disembelih oleh orang Majusi dan penyembah berhala, binatang yang dipotong menjadi dua dalam keadaan hidup, serta binatang yang disembelih dengan tidak menyebut nama Allah. Hal itu disebabkan karena tidak adanya faktor yang menyebabkannya menjadi najis. Selain itu, niscaya binatang hasil buruan yang belum dibersihkan darah-darah dan cairan-cairannya pun harus dihukumi najis. Bagaimana mungkin pendapat seperti ini akan dianggap benar oleh Asy-Syafi'i sementara ia telah menghukumi rambut,

---

[99] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/25 dan 26). Al Albani telah menyebutkan hadits ini dalam kitab *Al Irwa`* (1/78). Dia berkata, "*Sanad* hadits ini adalah *shahih*."

bulu dan tulang dari binatang yang telah menjadi bangkai sebagai najis? Sementara Abu Hanifah berpendapat bahwa kulit bangkai anjing adalah suci, meskipun ketika anjing itu masih hidup, kulitnya pun dihukumi sebagai najis.

Pasal: Apakah boleh memanfaatkan kulit bangkai ketika telah kering? Mengenai hal ini terdapat dua pendapat:

Pertama, Hal itu tidak dibolehkan, sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Janganlah kalian memanfaatkan sesuatupun yang berasal dari bangkai,*" dan juga sabda beliau,

لاَ تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ.

"*Janganlah kalian memanfaatkan bangkai, baik kulit maupun uratnya.*"

Kedua, Hukum memanfaatkannya dibolehkan, sesuai dengan sabda Nabi SAW,

أَلاَّ أَخَذُوا إِهَابَهَا فَانْتَفَعُوا بِهِ

"*Mengapa mereka tidak mengambil kulitnya, lalu mereka memanfaatkannya?*"

Sedangkan pada riwayat yang lain disebutkan dengan lafazh,

أَلاَّ أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ

"*Mengapa mereka tidak mengambil kulitnya, lalu menyamak dan memanfaatkannya?*"

Selain itu, juga disebabkan karena ketika para sahabat menaklukkan negeri Persia, mereka memanfaatkan kulit-kulit seperti itu sebagai pelana-pelana dan senjata-senjata mereka. Hal itu juga disebabkan karena upaya seperti itu merupakan upaya pemanfaatan terhadap sesuatu yang tidak menimbulkan bahaya (dampak negatif), maka ia pun diserupakan dengan berburu yang menggunakan anjing pemburu atau menaiki baghlal dan keledai.

Pasal: Mengenai kulit binatang-binatang buas. Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Ia sama sekali tidak dapat dimanfaatkan, baik sebelum

maupun setelah disamak." Pendapat ini juga dikatakan oleh Al Auza'i, Yazid bin Harun, Ibnu Mubarak, Ishaq, dan Abu Tsaur. Telah diriwayatkan pula dari Umar dan Ali RA, sebuah hadits yang menunjukkan makruhnya shalat dengan menggunakan kulit pelanduk. Sa'id bin Jubair, Al Hakam, Makhul dan Ishaq menganggap makruh hal tersebut. Sementara Atha`, Thawus, Mujahid, dan Abidah As-Salmani menganggap makruh pemanfaatan kulit kucing.

Sedangkan orang yang telah memberikan keringanan berkaitan dengan hukum kulit binatang-binatang buas adalah Jabir. Diriwayatkan dari Ibnu Sirin dan Urwah bahwa mereka telah memberikan keringanan berkaitan dengan hukum naik kendaraan dengan duduk di atas kulit macan tutul. Az-Zuhri juga memberikan keringanan dalam masalah tersebut. Sementara Hasan, Asy-Sya'bi, dan para *ahlur-ra`yi* membolehkan shalat menggunakan kulit pelanduk.

Adapun pendapat kami didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Raihanah, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW melarang —kita— untuk naik —kendaraan dengan duduk di atas kulit— macan tutul."[100] (HR.Abu Daud dan Ibnu Majah)

Diriwayatkan pula dari Muawiyah dan Ma'di Kariba bahwa Rasulullah SAW melarang memakai kulit-kulit binatang buas dan naik kendaraan dengan duduk di atasnya.[101] (HR. Abu Daud) Diriwayatkan pula bahwa Nabi SAW melarang kita membentangkan kulit-kulit binatang buas.[102] (HR. At-Tirmidzi) Abu Daud juga meriwayatkan hadits tersebut dengan lafazh, "Sesungguhnya Nabi SAW melarang —kita untuk memakai— kulit-kulit binatang buas." Selain itu, juga didasarkan pada hadits yang telah disebutkan di atas, yaitu hadits yang mengandung larangan Nabi SAW untuk memanfaatkan sesuatupun dari bangkai. Adapun mengenai hukum kulit pelanduk adalah tergantung halal atau tidaknya pelanduk. Mengenai hukum pelanduk ini ada dua pendapat. Jika kita berpendapat bahwa pelanduk merupakan binatang yang haram, maka hukum kulitnya pun sama seperti hukum kulit binatang-binatang lainnya. Demikian pula dengan hukum kucing-kucing liar. Adapun kucing-kucing

---

[100] HR. Abu Daud (4239), Ibnu Majah (3655, 3656), dan Ahmad (4/92, 93, 99). Al Albani berkata, "Ini adalah hadits *shahih*."

[101] HR. Abu Daud (4/4131). Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

[102] HR. Abu Daud (4132) dan At-Tirmidzi (1771). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

jinak adalah diharamkan. Lalu, apakah kulit kucing jinak itu akan menjadi suci setelah disamak? Mengenai hal ini ada dua pendapat.

Pasal: Jika kita berpendapat bahwa kulit-kulit akan menjadi suci dengan cara disamak. Yang diamksud adalah kulit dari binatang yang ketika masih hidup tidak termasuk binatang yang suci tidak dapat menjadi suci, maka ketahuilah bahwa Ahmad menyebutkan bahwa kulit binatang seperti itu adalah suci. Sebagian ulama dari madzhab kita berkata, "Kulit tidak akan menjadi suci kecuali kulit dari binatang yang dagingnya boleh dimakan." Ini merupakan pendapat Al Auza'i, Abu Tsaur dan Ishaq. Sebab, telah diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau pernah bersabda,

دِبَاغُ الأَدِيْمِ ذَكَاتُهُ

"*Binatang yang kulitnya boleh disamak adalah binatang yang boleh disembelih.*"[103]

Di sini, perbuatan menyamak kulit diserupakan dengan perbuatan menyembelih binatang. Padahal, menyembelih binatang hanya boleh dilakukan terhadap binatang yang dagingnya boleh dimakan saja.

Secara eksplisit, perkataan Ahmad menunjukkan bahwa setiap binatang yang ketika masa hidupnya dikatagorikan sebagai binatang yang suci, maka kulitnya dapat menjadi suci dengan cara disamak. Pemahaman seperti ini disebabkan karena lafazh dari perkataan Ahmad mengandung makna yang umum. Selain itu, juga disebabkan karena sabda Nabi SAW yang berbunyi, "*Kulit apa saja yang telah disamak, maka ia menjadi suci*", mencakup kulit binatang yang boleh dimakan dan kulit binatang lainnya. Akan tetapi, binatang yang ketika hidupnya dianggap najis tidak termasuk dalam cakupan hadits tersebut karena perbuatan menyamak hanya akan berfungsi untuk menghilangkan najis yang disebabkan karena kematian seekor binatang. Dengan demikian, maka hukum binatang yang tidak termasuk dalam katagori ini dimasukkan ke dalam hukum yang bersifat umum.

---

[103] HR. Ahmad (3/476), Daruquthni (1/45), dan An-Nasa'i (7/174). Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim (1/278) dengan lafazh, "*Binatang yang kulitnya boleh disamak adalah binatang yang suci.*"

Mengenai hadits yang mereka sebutkan, ada kemungkinan bahwa yang dimaksud dengan kata *adz-dzakaah* (binatang yang boleh disembelih) adalah *ath-tathyiib* (binatang yang bagus/tidak najis). Pemaknaan semacam ini diambil dari perkataan mereka (orang-orang Arab) yang berbunyi, "*raa'ihah dzakiyyah*" yang berarti "*raa'ihah thayyibah*" (bau yang bagus/wangi). Sementara itu, binatang yang tidak najis dianggap sebagai binatang yang baik oleh semua orang. Pemaknaan semacam ini juga ditunjukkan oleh penggandengan kata "*adz-dzakaah*" (yang disembelih) kepada kata "*al jild*" (kulit). Dalam hal ini, perbuatan yang bisa dilakukan terhadap kulit binatang hanyalah memperbagus kondisinya dan mensucikannya. Adapun perbuatan menyembelih hanya dapat dilakukan terhadap seekor binatang yang masih berada dalam keadaan utuh. Ada kemungkinan pula bahwa yang dimaksud oleh Nabi dengan kata *adz-dzakaah* adalah *ath-thahaarah* (yang suci). Dan, berarti sesuatu yang suci diungkapkan dengan kata *adz-dzakaah*. Dengan demikian, maka lafazh tersebut bersifat umum dan mencakup setiap jenis kulit.

Pasal: Menurut pendapat sebagian besar ulama, kulit bangkai yang telah disamak tetap tidak halal untuk dimakan. Tetapi telah diriwayatkan dari Ibnu Hamid bahwa kulit seperti yang telah dijelaskan halal untuk dimakan. Ini merupakan pendapat dari para pengikut Asy-Syafi'i. Pendapat ini didasarkan pada sabda Nabi SAW, "*Binatang yang kulitnya boleh disamak adalah binatang yang boleh disembelih.*" Selain itu, karena dengan disamak kulit akan menjadi suci. Dengan demikian, maka ia pun bisa dimakan seperti binatang yang telah disembelih. Adapun pendapat kami didasarkan pada firman Allah SWT, "*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai.*" Sebagaimana diketahui, kulit dari bangkai merupakan bagian dari bangkai tersebut. Nabi SAW pernah bersabda,

إِنَّمَا حَرُمَ مِنَ الْمَيْتَةِ أَكْلُهَا

"*Sesungguhnya telah diharamkan perbuatan memakan bangkai.*" (HR. Al Bukhari Muslim)

Selain itu, kulit bangkai merupakan bagian dari bangkai tersebut,

yang berarti ia pun tidak boleh dimakan seperti bagian-bagian lainnya. Anggapan bahwa kulit telah menjadi suci tidak serta merta menunjukkan bahwa ia boleh dimakan.

Pasal: Kulit seperti yang telah dijelaskan boleh dijual, disewakan, atau dimanfaatkan namun tidak boleh dimakan. Sebab, dalam pemanfaatan lainnya selain dimakan, kedudukan kulit seperti itu sama dengan kedudukan binatang yang disembelih. Akan tetapi, ia tidak boleh dijual sebelum disamak terlebih dahulu. Karena sebelum disamak, ia masih tergolong benda najis yang status kenajisannya telah disepakai oleh para ulama, sehingga ia pun diserupakan dengan babi.

Pasal: Alat penyamak, Alat yang digunakan untuk menyamak kulit harus digolongkan sesuatu yang dapat mengeringkan bagian-bagian yang masih basah dan dapat membersihkan kotoran. Alat yang dimaksud adalah seperti *syabb*[104] dan *qaradh*[105]. Ibnu Uqail berkata, "Disyaratkan agar alat itu berada dalam keadaan suci, jika tidak, maka tidak dapat menyucikan kulit. Sebab, menyamak dianggap sebagai perbuatan yang bertujuan untuk menyucikan sesuatu dari najis. Maka, ia pun tidak dapat dilakukan dengan menggunakan sesuatu yang najis. Dalam hal ini, perbuatan tersebut sama seperti *istijmar* (mensucikan najis dengan menggunakan batu) dan mandi.

Lalu, apakah kulit akan menjadi suci hanya dengan cara disamak sebelum dibasuh menggunakan air? Mengenai hal ini, ada dua pendapat:

Pertama, Tidak akan suci, sesuai dengan sabda Nabi SAW tentang kulit seekor kambing yang mati,

يُطَهِّرُهَا الْمَاءُ وَالْقَرَظُ

"Ia dapat disucikan dengan menggunakan air dan qaradh."[106] (HR Abu Daud)

---

[104] *Syabb* adalah sebuah batu terkenal yang bentuknya menyerupai batu belerang dan biasa digunakan untuk menyamak kulit. (Lihat kitab *Lisan Al Arab*/1/483)

[105] *Qaradh* adalah daun pohon yang dapat digunakan untuk menyamak kulit.

[106] HR. Abu Daud (4126), Ahmad (6/334) dan An-Nasa`i (7/175) dari hadits Maimunah RA. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*" Yang dimaksud dengan *qaradh* adalah pohon-pohonan yang digunakan untuk menyamak kulit. Ada pula yang berpendapat bahwa ia adalah daun pohon *Salam* yang dapat digunakan untuk menyamak kulit.

Selain itu, juga karena alat yang digunakan untuk menyamak akan menjadi najis setelah ia bersentuhan dengan kulit tersebut. Sebaliknya, jika kulit itu telah disamak, maka alat itulah yang akan berubah menjadi najis. Kemudian kulit itu akan kembali najis setelah bersentuhan kembali dengan alat tersebut. Maka, tidak ada cara untuk menghilangkannya kecuali dengan dibasuh menggunakan air.

Kedua, Ia akan menjadi suci, sesuai dengan sabda Nabi SAW,

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ

"*Kulit apapun yang telah disamak, maka ia telah suci.*"

Selain itu, kulit tersebut menjadi suci karena terjadi perubahan pada sifat-sifatnya. Maka, untuk mensucikannya tidak perlu menggunakan air. Hal itu adalah seperti khamer yang telah berubah menjadi cuka.

Pendapat pertama adalah lebih utama, sebab, hadits tersebut berikut makna yang terkandung di dalamnya menunjukkan bahwa kulit itu adalah suci, tetapi hal tersebut tetap tidak menghilangkan kewajiban untuk membasuhnya dari najis yang melekat padanya. Kewajiban itu tetap harus dilakukan baik kulit itu terkena najis lain selain najis yang melekat pada alat penyamak, ataupun najis yang melekat pada alat tersebut setelah kulit itu lepas darinya.

Pasal: Menyamak tidak memerlukan adanya perbuatan tersebut karena ia merupakan upaya untuk menyucikan najis. Hal tersebut diserupakan dengan penyiraman tanah, yaitu jika kulit bangkai terjatuh ke dalam alat penyamak tanpa ada unsur kesengajaan, lalu ia tersamak dengan sendirinya, maka ia pun dianggap suci. Hal itu adalah seperti ketika ada air hujan yang turun ke tanah yang najis, maka ia pun akan menyucikan tanah tersebut —tanpa harus kita sirami lagi—.

Pasal: Jika menyembelih binatang yang dagingnya tidak boleh dimakan, maka kulitnya pun menjadi najis. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Abu Hanifah dan Malik berkata, "Ia akan menjadi suci, sesuai dengan sabda Nabi SAW, '*Binatang yang kulitnya boleh disamak adalah binatang yang boleh disembelih.*' Di sini, perbuatan menyamak diserupakan dengan perbuatan menyembelih. *Al musyabbah bihi*;

menyembelih adalah lebih kuat daripada *al musyabbah*; menyamak. Jika perbuatan menyamak pada binatang yang disembelih (maksudnya bangkai) saja dibolehkan, maka sudah barang tentu menyamak pada binatang yang disembelih juga dibolehkan."

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang menyatakan bahwa Nabi SAW melarang membentangkan kulit binatang buas dan naik kendaraan —dengan duduk— di atas kulit macan tutul. Larangan ini bersifat umum, baik pada binatang yang disembelih maupun tidak. Selain itu, juga didasarkan pada persepsi bahwa menyembelih tidak dapat menyucikan daging, maka kulit binatang yang disembelih pun tidak menjadi suci seperti layaknya binatang yang disembelih oleh orang Majusi atau yang disembelih dengan cara yang dilarang oleh agama. Maka, hukum kulit seperti ini pun diserupakan dengan hukum asalnya. Mengenai hadits yang mereka jadikan dalil, kami telah menjawabnya pada pembahasan yang lalu.

Kemudian kami akan mengatakan, "Sesungguhnya menyamak hanya akan berpengaruh terhadap binatang yang boleh dimakan saja, demikian pula terhadap binatang-binatang yang diserupakan dengannya. Seandainya kita menerima pendapat mereka bahwa ia juga dapat berpengaruh dalam menyucikan binatang lain selain binatang-binatang tersebut, maka bukan berarti bahwa pensucian itu harus dilakukan dengan cara menyembelih. Sebab, menyamak dapat menghilangkan semua kotoran dan lendir-lendir yang melekat pada kulit serta dapat menjadikan kulit berada dalam kondisi yang bagus dan tidak akan berubah sifat-sifatnya. Sementara yang demikian itu tidak dapat dilakukan dengan cara penyembelihan. Oleh karena itu, penyembelihan tidak dapat berdiri sendiri dan terpisah dari penyamakan.

Adapun perkataan mereka bahwa *al musyabbah* lebih lemah daripada *al musyabbah bihi* tidaklah lazim. Sebab, Allah SWT telah berfirman ketika menjelaskan tentang sifat para bidadari, "*Seakan-akan mereka adalah telur (burung unta) yang tersimpan dengan baik.*" (QS Ash-Shaffaat [37]: 49) Sebagaimana diketahui, para bidadari adalah lebih baik daripada telur. Sementara itu, seorang wanita yang cantik seringkali diserupakan dengan kijang betina dan sapi betina yang liar, padahal seorang wanita adalah lebih baik daripada kedua binatang tersebut."

Pasal: Madzhab Ahmad bahwa sesuatu tidak akan menjadi

suci karena beberapa najis setelah berubah bentuk kecuali khamer (arak) ketika ia berubah menjadi cuka dengan sendirinya. Adapun benda-benda lainnya selain khamer (jika berubah), tidak akan menjadi suci, seperti najis-najis yang terbakar dan berubah menjadi abu, dan juga babi yang jatuh ke tempat pembuatan garam dan berubah menjadi garam. Dengan demikian, maka asap yang keluar dari bahan bakar yang najis dan asap yang keluar dari air yang najis, jika ia menyentuh benda padat lalu ia berubah menjadi tetesan air, maka ia akan menjadi najis. Ada pula yang berpendapat bahwa seluruh jenis najis akan menjadi suci jika telah mengalami perubahan karena ia di-*qiyas*-kan dengan khamer yang telah berubah menjadi cuka atau kulit bangkai yang telah disamak.

Pendapat pertama merupakan pendapat Madzhab Hanbali. Imam kita, Imam Ahmad, —semoga Allah merahmatinya— telah melarang memakan roti yang berada di dalam tungku pemanggang yang di dalamnya terdapat seekor babi.

11. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Demikian pula bejana untuk tulang-tulang bangkai."

Maksudnya bahwa hukum bejana tersebut adalah najis. Ini menunjukkan bahwa hukum tulang-tulang bangkai adalah najis, baik bangkai itu merupakan bangkai dari binatang yang dagingnya boleh dimakan ataupun yang tidak boleh dimakan seperti gajah. Tulang-tulang bangkai juga tidak dapat disucikan sama sekali. Ini merupakan pendapat Malik, Asy-Syafi'i dan Ishaq. Sementara Atha`, Thawus, Hasan dan Umar bin Abdul Aziz RA hanya menganggap makruh tulang-tulang gajah. Adapun Muhammad bin Sirin, Ibnu Juraij dan yang lainnya memberikan keringanan dalam kaitannya dengan hukum tulang-tulang bangkai, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Tsauban bahwa Rasulullah SAW pernah membeli sebuah kalung yang terbuat dari urat syaraf (binatang) dan gelang-gelang yang terbuat dari *'aaj* (gading gajah) untuk Fatimah RA.[107]

Pendapat kami dalam masalah ini didasarkan pada firman Allah SWT, "*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai.*" Sebagaimana diketahui, tulang bangkai merupakan bagian dari bangkai itu sendiri,

---

[107] HR. Abu Daud (4/4213) dan Ahmad (5/275). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dhaif.*"

maka ia juga diharamkan. Gajah merupakan binatang yang dagingnya tidak boleh dimakan, dan dalam kondisi apapun hukumnya adalah najis. Mengenai hadits yang mereka sebutkan, Al Khathabi berkata, "Al Ashmu'i berkata, 'Yang dimaksud dengan *al 'aaj* adalah *adz-dzabl*[108].' Ada yang berpendapat bahwa ia adalah tulang punggung kura-kura laut.

Malik berpendapat bahwa jika seekor gajah disembelih, maka tulangnya menjadi suci. Tetapi jika tidak disembelih, maka tulangnya tetap najis. Sebab menurut Malik, gajah merupakan binatang yang boleh dimakan. Ini merupakan pendapat yang tidak benar, karena sesungguhnya Nabi SAW telah melarang kita untuk memakan setiap binatang buas yang memiliki gigi taring, seperti yang telah diriwayatkan oleh Muslim.[109] Sebagaimana diketahui, gajah merupakan binatang yang memiliki gigi taring paling besar.

Adapun mengenai tulang bangkai-bangkai lainnya, Ats-Tsauri dan Abu Hanifah berpendapat bahwa ia adalah suci. Sebab, ia tidak merasakan kematian (karena ia memang termasuk benda mati-penerj), maka ia pun tidak menjadi najis seperti halnya rambut. Selain itu, juga disebabkan karena faktor yang menyebabkan najisnya daging dan kulit adalah karena ia bersentuhan dengan darah dan cairan-cairan yang melekat padanya. Dan, faktor seperti ini tidak dijumpai pada tulang.

Pendapat kami didasarkan pada firman Allah SWT, "*Ia berkata, 'Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?' Katakanlah, 'Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. Dan Dia Maha Mengetahi tentang segala makhluk.*'" (Qs. Yaasiin [36]: 78-79) Sebagaimana diketahui, segala sesuatu yang hidup pasti akan merasakan kematian. Tulang dianggap hidup karena dalil yang menunjukkan kehidupan adalah adanya perasaan dan rasa sakit, padahal rasa sakit yang dirasakan oleh tulang lebih kuat daripada yang dirasakan oleh daging dan kulit. Apa yang pernah merasakan hidup pasti akan merasakan kematian, karena kematian itu merupakan pemisah sesuatu dengan kehidupan. Sementara itu, apa yang merasakan kematian seperti daging akan menjadi najis karena

---

108 *Adz-dzabl* adalah punggung kura-kura. Dalam kitab *Al Muhkam* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan *adz-dzabl* adalah kulit kura-kura darat. Ada pula yang berpendapat bahwa ia adalah tulang punggung salah satu binatang laut yang dijadikan oleh kaum wanita sebagai gelang. (Lihat kitab *Al-Lisan*/11/256)

109 HR. Bukhari (10/5781) dan Muslim (3/1533).

kematian tersebut. Hasan pernah berkata kepada murid-muridnya, "Ketika gigi gerahamku jatuh, aku merasa bahwa sebagian anggota tubuhku telah mati pada hari ini." Adapun mengenai perkataan mereka, "Sesungguhnya faktor yang menyebabkan najisnya daging atau kulit adalah karena ia bersentuhan dengan darah-darah dan cairan-cairan yang melekat padanya", telah kami jawab pada pembahasan yang lalu.

Pasal: Hukum tanduk, kuku, dan kuku kuda (dan sejenisnya) adalah seperti hukum daging. Jika ia diambil dari binatang yang disembelih, maka hukumnya adalah suci. Tetapi jika ia diambil dari binatang yang masih hidup, maka ia adalah najis. Hal itu sesuai dengan sabda Nabi SAW,

مَا يُقْطَعُ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهِيَ مَيْتَةٌ

"*Sesuatu yang dipotong dari binatang yang masih hidup, ia dianggap bangkai.*"[110] (HR At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan gharib.*"

Ada kemungkinan bahwa ia adalah suci, karena ketika masih menyatu dengan tubuh binatang, ia merupakan sesuatu yang suci. Dan, karena tidak ada kehidupan di dalamnya, maka ia pun tidak berubah menjadi najis hanya karena ia terpisah dari tubuh binatang tersebut atau karena kematian binatang tersebut. Hukum yang timbul adalah seperti hukum rambut. Dengan demikian, maka yang dimaksud dalam hadits di atas adalah sesuatu (anggota tubuh) yang telah terpotong dari binatang yang masih hidup di mana di dalamnya terdapat kehidupan. Sebab, dengan terpisahnya anggota tubuh, ia pun akan mati dan akan berpisah dengan kehidupan, berbeda dengan anggota-anggota tubuh yang disebutkan di sini. Sebab, anggota-anggota tubuh yang disebutkan di sini tidak akan mati karena ia terpisah dari tubuh binatang tersebut; Statusnya sama dengan rambut. Adapun binatang-binatang yang tidak menjadi najis karena kematiannya seperti ikan, maka tulang-tulangnya pun tidak menjadi najis. Sebab, status kematiannya itu adalah seperti status penyembelihan terhadap binatang-binatang yang boleh dimakan.

---

[110] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (5/218), At-Tirmidzi (1480) dan Abu Daud (2858). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

Pasal: Air susu bangkai dan *infah*[111] adalah najis menurut Madzhab Hanbali. Pendapat ini juga merupakan pendapat Malik dan Asy-Syafi'i. Diriwayatkan pula bahwa ia merupakan sesuatu yang suci. Pendapat kedua ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Daud. Sebab, ketika para sahabat memasuki negeri Mada'in, mereka memakan keju yang terbuat dari *infah*. *Infah* ini diambil dari kambing-kambing yang masih kecil. Status *infah* adalah seperti air susu. Padahal, binatang-binatang sembelihan para penduduk Mada'in (yang merupakan kaum Majusi) dikatagorikan sebagai bangkai.

Pendapat kami dalam masalah ini adalah bahwa air susu dan *infah* itu merupakan zat cair yang berada di dalam sebuah tempat yang najis, maka iapun ikut menjadi najis. Statusnya sama ketika air susu itu diperah dalam sebuah bejana yang najis. Selain itu, juga disebabkan karena jika air susu itu terkena bangkai, meskipun ia telah terpisah dari bangkai tersebut, maka ia tetap dianggap najis. Maka, demikian pula jika ia belum terpisah darinya.

Adapun mengenai orang-orang Majusi, ada yang berpendapat bahwa mereka tidak menyembelih sendiri binatang-binatang itu, karena yang menjadi tukang-tukang jagal mereka adalah orang-orang Yahudi dan Nashrani. Meskipun tidak ada riwayat dari mereka yang menegaskan hal itu, akan tetapi ada kemungkinan seperti itu. Sebab, di tengah-tengah kaum Majusi itu terdapat sekelompok orang Yahudi dan Nashrani. Maka, hukum asal dari binatang-binatang sembelihan mereka adalah halal, dan hukum yang ada tidak dapat hilang hanya karena adanya keraguan. Telah diriwayatkan bahwa para sahabat Nabi SAW yang datang ke Irak bersama Khalid menyerang sekelompok pasukan Persia yang baru saja merapikan sejumlah meja makan dan meletakkan makanan mereka di atasnya. Setelah kaum muslimin berhasil mengalahkan pasukan Persia, mereka pun memakan makanan tersebut. Menurut pendapat yang kuat, makanan tersebut adalah daging. Seandainya binatang-binatang yang disembelih oleh orang-orang Persia itu dihukumi sebagai najis, niscaya kaum muslimin tidak akan memakan sedikit pun dari daging hasil sembelihan orang-orang Persia. Jika para sahabat telah menghukumi daging hasil sembelihan orang-orang Persia (kaum Majusi) itu halal, niscaya keju mereka akan lebih halal. Berdasarkan hal ini, maka jika

---

[111] *Infah* adalah zat dari perut anak sapi yang digunakan untuk membuat keju.

seseorang memasuki suatu wilayah yang di dalamnya terdapat kaum Majusi dan Ahlul Kitab, maka ia boleh memakan kejunya dan daging hasil sembelihan mereka, sesuai dengan apa yang telah dilakukan oleh Nabi SAW dan para sahabatnya.

Pasal: Jika ada seekor ayam betina mati, sementara di dalam perutnya terdapat sebutir telur yang kulitnya telah mengeras, maka telur itu adalah suci. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, sebagian pengikut Asy-Syafi'i, dan Ibnu Mundzir. Sementara Ali bin Abu Thalib, Ibnu Umar, Rabi'ah, Malik, Al-Laits, dan sebagian pengikut Asy-Syafi'i menganggapnya makruh. Hal itu disebabkan karena telur merupakan bagian dari ayam betina tersebut.

Menurut kami, telur seperti itu merupakan telur yang kulitnya telah mengeras sehingga najis hanya akan ada di bagian atasnya saja (tidak bisa masuk ke bagian dalam). Maka, ia pun diserupakan dengan sebutir telur yang masuk ke dalam air yang najis. Perkataan mereka yang menyatakan bahwa telur itu merupakan bagian dari ayam tersebut, merupakan perkataan yang tidak benar. Sebab, telur itu hanya disimpan di dalam tubuh ayam dalam keadaan tidak berhubungan dengannya. Maka, ia pun diserupakan dengan seekor binatang kecil yang baru keluar dalam keadaan hidup dari perut induknya yang sudah mati. Selain itu, hal tersebut juga disebabkan telur itu keluar dari seekor binatang dimana dari telur itu akan diciptakan seekor binatang yang sama dengan induknya. Dalam kondisi seperti ini, telur itu pun diserupakan dengan anak binatang yang baru keluar dalam keadaan hidup. Mengenai anggapan para sahabat bahwa hukum telur itu makruh, ada kemungkinan bahwa makruhnya itu adalah *makruh tanzih.* Jika telur itu diletakkan di bawah seekor burung hingga ia berubah menjadi seekor anak ayam, maka dalam kondisi apapun anak ayam itu suci.

Jika kondisi telur belum sempurna, maka sebagian ulama dalam madzhab kita berkata, "Jika kulitnya berwarna putih, maka ia suci. Tetapi jika kulitnya tidak putih, maka ia najis. Sebab, di bagian atasnya tidak ada penghalang yang menghalangi masuknya najis ke bagian dalam." Sementara Ibnu Uqail berpendapat bahwa telur seperti itu tidak najis, karena memiliki lapisan (penutup) yang lembut seperti kulit yang sebenarnya akan menjadi kulit telur tetapi ia belum kuat. Maka, bagian-bagian dari telur itu tidak akan menjadi najis kecuali jika bagian-bagian yang bersentuhan langsung dengan najis (maksudnya bagian luarnya).

Kasus seperti ini adalah seperti mentega padat ketika ada seekor tikus yang mati di dalamnya. Bedanya, bagian luar dari telur ini akan menjadi suci jika ia dibasuh, karena ia memiliki kekuatan yang dapat menghalangi masuknya najis ke bagian dalam. Kondisi seperti ini berbeda dengan kondisi mentega.

12. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Tidak disukai jika seseorang berwudhu dengan menggunakan bejana yang terbuat dari emas dan perak. Jika ia melakukan hal itu, maka perbuatan tersebut tidak disukai."

Yang dimaksud oleh Abu Al Qasim dengan 'ketidaksukaan' di sini adalah pengharaman. Tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama madzhab kita bahwa penggunaan bejana yang terbuat dari emas dan perak adalah haram hukumnya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i. Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara para ulama[112] mengenai hal itu. Sebab Nabi SAW telah bersabda,

لاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الآخِرَةِ.

"Janganlah kalian minum dalam bejana yang terbuat dari emas dan perak, dan janganlah kalian makan dalam piring yang terbuat dari keduanya. Sesungguhnya kedua bejana itu hanya untuk mereka (orang-orang kafir) di dunia dan untuk kita (orang-orang muslim) di akhirat."[113]

Beliau juga melarang —kita untuk— minum di dalam bejana yang terbuat dari perak. Beliau bersabda, *"Barangsiapa yang minum di dalam*

[112] Aku berkata, "Perbedaan itu hanya antara salah satu riwayat Abu Daud yang menyebutkan bahwa pengharaman kedua bejana itu hanya untuk makan saja, sementara riwayat Muawiyah bin Qurrah menyebutkan bahwa pengharaman itu hanya untuk minum saja. Asy-Syaukani telah menyebutkan perbedaan pendapat ini secara terperinci dalam kitabnya, *Nail Al Authaar*, (1/96 dan 97)."

[113] HR. Al Bukhari (9/5426/*Fath Al Bari*) dari hadits Hudzaifah RA.

bejana itu di dunia, maka ia tidak akan minum di dalamnya di akhirat nanti."[114]

Beliau juga bersabda,

الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

"*Orang yang minum dalam bejana yang terbuat dari emas dan perak, maka di dalam perutnya akan menyala api dari neraka Jahannam.*"[115]

Hadits-hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Di sini, Nabi SAW melarang hal tersebut, sementara pelarangan itu menunjukkan sebuah pengharaman. Nabi juga menyebutkan satu ancaman keras yang menunjukkan pengharaman. Lafazh "*naar Jahannam*" (api dari neraka Jahannam) dapat dibaca dengan *rafa'* (harakat *fathah*) dan juga *nashab* (harakat *dhammah*). Barangsiapa yang membacanya dengan *rafa'*, maka ia telah menisbatkan kata kerja itu (maksudnya *yujarjiru*) kepada api itu sendiri. Sementara barangsiapa yang membacanya dengan *nashab*, maka ia telah menyembunyikan *fa'il* (pelaku) dari kata kerja tersebut dan telah menjadikan lafazh "*naar*" (api) sebagai *maf'ul* (obyek), sehingga maksud dari lafazh tersebut adalah, "*yujarjiru asy-syaarib fi bathnihi naara Jahannam*" (Orang yang minum itu telah menyalakan api neraka Jahannam dalam perutnya).

Adapun *'illat* (sebab) dari pengharaman minum dalam bejana tersebut adalah karena perbuatan seperti itu mengandung unsur membanggakan diri dan kesombongan, serta dapat menyakitkan hati orang-orang fakir. Larangan penggunaan bejana seperti itu juga berlaku dalam masalah *thaharah* (bersuci). Bahkan, jika bejana itu telah diharamkan untuk digunakan di dalam masalah-masalah lain selain ibadah, maka sudah barang tentu dalam masalah yang ada kaitannya dengan ibadah akan lebih diharamkan.

Jika seseorang berwudhu atau mandi menggunakan air yang dikucurkan dari bejana tersebut, maka mengenai hal ini ada dua

---

[114] HR. Imam Bukhari (10/5633/*Fath Al Bari*) dari hadits Hudzaifah RA.

[115] HR. Imam Bukhari (10/5634/*Fath Al Bari*) dan Muslim (3/1635) dari hadits Ummu Salamah RA.

pendapat:

Pertama, Thaharah (bersuci) yang dilakukannya tetap sah. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Ishaq, Ibnu Mundzir dan para *ahlur-ra`y*. Hal ini disebabkan karena perbuatan *thaharah* dan air yang digunakan untuk melakukannya tidak ada kaitannya sama sekali dengan pengharaman itu. Perbuatan ini menyerupai perbuatan *thaharah* yang dilakukan di dalam sebuah rumah hasil rampasan (dari orang lain).

Kedua, Thaharah itu tidak sah. Pendapat ini dipilih oleh Abu Bakar. Hal ini karena sesuatu yang haram untuk digunakan dalam beribadah, maka perbuatan tersebut pun tidak dianggap sah, sama seperti shalat yang dilakukan di dalam sebuah rumah hasil rampasan. Pendapat pertama adalah lebih benar menurut kami. Perbedaan antara *thaharah* seperti ini tidaklah sama dengan shalat yang dilakukan di dalam sebuah rumah hasil rampasan. Sebab, seluruh perbuatan yang ada dalam shalat, baik berdiri, duduk, ruku' maupun sujud, di dalam rumah hasil rampasan adalah diharamkan, karena ia merupakan tindakan yang dilakukan di sebuah tempat yang menjadi milik orang lain tanpa ada izin darinya. Sedangkan perbuatan-perbuatan yang ada dalam wudhu, baik berupa basuhan maupun usapan, tidak diharamkan. Sebab, wudhu bukanlah perbuatan menggunakan bejana tersebut ataupun melakukan suatu tindakan di dalamnya. Tetapi, perbuatan itu hanya terjadi setelah seseorang mengangkat air dari bejana tersebut dan melepaskan air itu darinya. Kondisi seperti ini dapat diserupakan dengan satu kondisi dimana seseorang menciduk air yang ada dalam bejana yang terbuat dari perak, lalu ia meletakkan air itu ke dalam bejana lainnya, dan setelah itu ia berwudhu dengan menggunakan air tersebut. Selain itu, juga disebabkan karena tempat merupakan salah satu syarat —sahnya— shalat. Sebab, shalat tidak mungkin ada tanpa adanya tempat untuk melakukannya. Sementara dalam berwudhu, bejana bukanlah merupakan syarat —sahnya— wudhu.

Pasal: Air bejana untuk berwudhu. Dalam masalah ini jika seseorang menjadikan bejana yang terbuat dari emas dan perak itu sebagai tempat untuk menampung air wudhu yang telah terpisah dari anggota-anggota tubuh yang dibasuhnya, maka wudhunya dianggap sah. Sebab, air yang jatuh ke dalam bejana tersebut telah menghilangkan hadats terlebih dahulu, sehingga hadats itu masih tetap hilang ketika air itu jatuh ke dalam bejana. Ada kemungkinan pula bahwa hukum dari

masalah ini adalah seperti hukum dari masalah sebelumnya, karena perasaan bangga dan sombong, serta kemungkinan hancurnya hati kaum muslimin juga ada pada penggunaan bejana seperti ini sebagaimana yang terjadi pada masalah sebelumnya. *Thaharah* pada kasus ini telah dilakukan sebelum air itu sampai ke bejana tersebut, sedangkan pada kasus sebelumnya, *thaharah* dilakukan setelah air lepas dari bejana tersebut. Kedua hal ini memiliki makna yang sama meskipun bentuknya berbeda.

Pasal: Membuat sebuah bejana dari emas dan perak adalah diharamkan. Akan tetapi, telah diriwayatkan dari Asy-Syafi'i bahwa hal itu tidak diharamkan. Sebab, hadits tersebut hanya berkaitan dengan haramnya menggunakan bejana tersebut. Maka, membuatnya pun tidak diharamkan. Hal itu adalah seperti seorang laki-laki yang membuat pakaian dari sutera.

Menurut pendapat kami, segala sesuatu yang penggunaannya diharamkan secara muthlak, maka membuatnya pun diharamkan. Contoh sesuatu yang diharamkan secara muthlak ini adalah *thanbur*[116]. Adapun pakaian yang terbuat dari sutera bukan merupakan sesuatu yang diharamkan secara muthlak, karena ia boleh digunakan oleh kaum perempuan dan boleh pula diperjualbelikan. Sedangkan penggunaan bejana yang terbuat dari emas dan perak adalah diharamkan secara muthlak baik untuk minum, makan ataupun yang lainnya. Sebab, hadits mengenai hal itu telah dikeluarkan dalam kaitannya dengan pengharaman minum, makan, ataupun perbuatan-perbuatan lainnya yang semakna dengan keduanya, dengan menggunakan bejana tersebut.

Hal itu diharamkan bagi semua orang, kaum laki-laki maupun perempuan, sesuai dengan makna umum yang terkandung dalam teks hadits tersebut serta sesuai dengan pengharaman terhadap kedua jenis bejana tersebut. Adapun dihalalkannya perhiasan emas dan perak untuk seorang perempuan adalah karena ia harus berhias dan mempercantik diri ketika berada di dekat suaminya. Akan tetapi, hal ini hanya khusus dalam masalah perhiasan saja. Oleh karena itu, —menggunakan perhiasan— yang terbuat dari emas dan perak pun dibolehkan —bagi kaum

[116] *Thanbur* adalah salah satu jenis alat yang digunakan untuk bersenang-senang (pesta). Kata ini merupakan sebuah kata yang berasal dari bahasa Persia tetapi sudah diarabkan. (Lihat kitab *Mukhtar Ash-Shahah*)

perempuan—.

Pasal: Mengenai hukum palang pintu yang terbuat dari campuran emas dan perak. Dalam hal ini, kadar campurannya banyak, atau sedikit tetap diharamkan, baik campurannya itu berupa emas ataupun perak, baik karena suatu keperluan ataupun yang lainnya. Pendapat ini dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Sementara Abu Hanifah membolehkan palang pintu seperti itu, meskipun kadar campuran emas atau peraknya banyak. Sebab, campuran emas atau perak itu telah menjadi sesuatu yang mengikut kepada sesuatu yang hukumnya *mubah*. Dalam hal ini, campuran emas dan perak diserupakan dengan najis yang sedikit.

Menurut pendapat kami, pada permasalahan seperti itu terdapat unsur berbangga-bangga dan kesombongan. Maka, benda yang terbuat dari campuran emas atau perak pun diserupakan dengan benda yang terbuat dari emas atau perak murni. Dengan demikian, maka apa yang dikatakan oleh Abu Hanifah itu —yaitu jika seseorang membuat sejumlah pintu atau papan rak dari perak ataupun emas maka sesungguhnya hal itu diharamkan, akan tetapi jika emas atau perak yang ada hanya sedikit, maka tidak ada satu makna pun yang diharamkan di dalamnya— akan menjadi batal. Jika hal ini telah diketahui, maka ketahui pula bahwa para ulama dalam madzhab kita berbeda pendapat dalam masalah ini. Abu Bakar mengatakan bahwa menggunakan emas dan perak yang kadarnya sedikit adalah diperbolehkan, karena alasan yang telah kami sebutkan di atas. Tetapi sebagian besar ulama dalam madzhab kita berpendapat bahwa menggunakan emas, meskipun dalam kadar sedikit, tidak dibolehkan. Demikian pula, menggunakan sesuatu yang terbuat dari emas juga tidak diperbolehkan, kecuali jika dalam keadaan darurat.

Adapun perak, jika kadarnya sedikit, maka ia boleh digunakan, sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Anas bahwa gelas Rasulullah SAW pernah terpecah, maka beliau pun menambal pada bagian yang retak dengan sedikit perak.[117] (HR. Al Bukhari) Hal itu juga karena adanya suatu keperluan yang menuntut hal tersebut, sementara di dalamnya tidak ada unsur berlebih-lebihan ataupun menyombongkan diri. Maka, ia pun diserupakan dengan campuran yang berasal dari bahan

---

[117] HR. Al Bukhari (6/3109/*Fath Al Bari*) dari hadits Anas RA.

kuningan. Al Qadhi Abu Ya'la mengatakan bahwa hal itu dibolehkan, baik karena ada suatu keperluan yang menuntut hal itu atau tidak ada, seperti yang telah kami sebutkan di atas. Sementara Abu Al Khathab berkata, "Perak yang sedikit kadarnya tidak dibolehkan kecuali jika ada suatu keperluan, karena hadits tersebut berkaitan dengan penambalan gelas pada bagian yang retak, dan hal ini dianggap sebagai suatu keperluan."

Pasal: Adapun bejana selain yang tersebut boleh dibuat dan digunakan, hal itu untuk yang harganya mahal seperti bejana yang terbuat dari batu *yaqut*, kristal, akik, kuningan, dan kaca yang berbentuk kerucut, maupun yang harganya tidak mahal seperti bejana yang terbuat dari kayu, buah-buahan, dan kulit. Menurut pendapat mayoritas ulama, penggunaan salah satu dari bejana-bejana tersebut tidak dianggap makruh. Hanya saja, telah diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ia menganggap makruh berwudhu dalam bejana yang terbuat dari kuningan, tembaga, timah dan sejenisnya. Pendapat inilah yang dipilih oleh Syeikh Abu Al Farj Al Maqdisi. Hal itu karena sifat-sifat air akan berubah ketika air itu berada di dalamnya. Selain itu, telah diriwayatkan bahwa para malaikat tidak menyukai bau tembaga. Sementara dalam salah satu pendapatnya, Asy-Syafi'i berkata, "Jika harganya mahal karena bentuknya memang elok, maka yang demikian itu diharamkan. Sebab, pengharaman emas dan perak juga menunjukkan pengharaman sesuatu yang lebih mahal darinya. Selain itu, juga disebabkan karena penggunaan bejana seperti itu mengandung unsur berbangga-bangga dan perasaan sombong serta dapat menyakitkan hati orang-orang fakir. Oleh karena itu, bejana seperti itu pun dikategorikan dalam hukum haram, seperti bejana-bejana yang terbuat dari emas dan perak."

Pendapat kami dalam masalah ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW pernah mendatangi kami, kami pun lalu mengeluarkan air yang diletakkan di dalam sebuah bejana yang terbuat dari kuningan untuknya, lalu beliau pun berwudhu —dengan menggunakan air itu—." (HR. Al Bukhari Muslim)[118] Abu Daud juga meriwayatkan dalam *Sunan*-nya dari

---

[118] HR. Al Bukhari (1/197/*Fath Al Bari*) dari hadits Abdullah bin Zaid, dan juga oleh Imam Muslim (1/210, 211). Tetapi dalam riwayat Imam Muslim tidak disebutkan lafazh "*sebuah bejana yang terbuat dari kuningan.*" Lafazh di atas merupakan lafazh Al Bukhari. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah

Aisyah, bahwa ia berkata, "Aku dan Rasulullah SAW pernah mandi bersama dalam sebuah bejana yang terbuat dari sesuatu yang menyerupai emas dalam hal warnanya."[119] Selain itu, juga disebabkan karena hukum dari segala sesuatu adalah halal (dibolehkan) selama tidak ada nash yang menghukuminya secara tegas. Oleh karena itu, maka hukum bejana seperti itu pun tetap pada hukum asalnya. Bejana seperti ini tidak boleh diqiyaskan dengan bejana yang terbuat dari emas dan perak karena dua alasan:

Pertama, Bejana seperti ini hanya diketahui oleh orang-orang dari kalangan tertentu saja, sehingga penggunaannya sebagai bejana pun tidak menyakitkan hati orang-orang fakir, berbeda halnya dengan penggunaan bejana yang terbuat dari emas dan perak.

Kedua, Pembuatan bejana dari mutiara-mutiara seperti ini merupakan sesuatu yang sangat langka karena mutiara-mutiara masih sangat jarang. Oleh karena itu, bolehnya membuat hal itu atau menggunakan barang-barang seperti itu dan juga haramnya hal itu tidak boleh dikaitkan dengan emas dan perak yang merupakan dua barang yang sudah dipandang umum oleh banyak orang. Hal itu adalah seperti pengharaman terhadap pakaian yang terbuat dari sutera, padahal penggunaan pakaian yang terbuat dari benang emas dan perak adalah dibolehkan, meskipun nilai pakaian seperti itu lebih tinggi daripada pakaian yang terbuat dari sutera.

13. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bulu dan rambut bangkai adalah suci."

Maksudnya, rambut dan bulu dari binatang yang ketika hidupnya dianggap sebagai binatang binatang yang suci. Pendapat seperti itu didasarkan pada riwayat dari Hasan, Ibnu Sirin dan murid-murid Abdullah. Mereka berkata, "Jika ia dibasuh (dibersihkan)." Pendapat ini juga dikatakan oleh Malik, Al-Laits bin Sa'ad, Al Auza'i, Ishaq, Ibnu Mundzir dan para *ahlur-ra`yi.* Telah diriwayatkan pula dari Ahmad pendapat yang mengatakan bahwa hal itu adalah najis. Pendapat kedua ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. Hal itu disebabkan karena rambut dan

---

(471) dan Abu Daud (100).

[119] HR. Abu Daud (1/98) dari hadits Aisyah RA. Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

bulu tumbuh pada tubuh binatang, maka ia pun akan berubah menjadi najis karena kematian binatang tersebut, seperti halnya anggota tubuh lainnya.

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau pernah bersabda,

لاَ بَأْسَ بِمَسْكِ الْمَيِّتِ إِذَا دُبِغَ وَصَوْفُهَا وَشَعْرُهَا إِذَا غُسِلَ

"Tidaklah mengapa (penggunaan) kulit bangkai jika ia telah disamak, dan (juga penggunaan) bulu dan rambutnya jika telah dibasuh (terlebih dahulu)."[120]

Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni, dan ia berkata, "Tidak ada yang meriwayatkan hadits ini kecuali Yusuf bin As-Safar. Ia adalah seorang perawi yang *dhaif* (lemah)." Selain itu, agar rambut dan bulu suci tidak perlu dilakukan penyucian ulang jika badan aslinya suci, dalam arti bahwa ia tidak akan berubah menjadi najis ketika binatang itu mati. Statusnya adalah seperti anggota-anggota tubuh ikan dan belalang. Hal itu juga disebabkan karena rambut dan bulu itu tidak akan ikut merasakan kematian sehingga ia tidak akan berubah menjadi najis dengan matinya binatang yang bersangkutan. Dalam hal ini, statusnya adalah seperti telur binatang. Dalil yang menunjukkan bahwa tidak ada kehidupan di dalamnya (di dalam rambut dan bulu) adalah karena ia tidak dapat merasakan sesuatu dan tidak pernah merasa sakit. Padahal kedua hal tersebut merupakan bukti (dalil) yang menunjukkan hidupnya sesuatu. Jika ia terpisah dari binatang yang masih hidup, maka ia dianggap suci. Seandainya di dalamnya terdapat kehidupan, niscaya ia akan menjadi najis ketika ia terpisah dari binatang yang menjadi tempat tumbuhnya, sesuai dengan sabda Nabi SAW, *"Apa yang terlepas dari binatang yang masih hidup, maka ia dianggap sebagai bangkai."*[121] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dengan maknanya saja.

Pasal: Hukum bulu burung adalah seperti hukum rambut. Hal ini seperti yang telah kami sebutkan di atas, karena bulu burung

---

[120] HR. Daruquthni (1/47) dari hadits Ummu Salmah. Daruquthni berkata, "Yusuf bin As-Safar adalah seorang periwayat yang *matruk* (hadits-haditsnya harus ditinggalkan), sementara haditsnya itu tidak diriwayatkan oleh orang lain."

[121] HR. Abu Daud (3/2858). *Sanad* hadits ini adalah *shahih*.

merupakan sesuatu yang sejenis dengan rambut. Jika saat akar bulu burung dan rambut itu dicabut dari bangkai berada dalam keadaan masih basah, maka ia dianggap najis. Sebab, ia merupakan sesuatu yang basah yang berada di dalam sesuatu yang najis. Akan tetapi, apakah ia akan menjadi suci setelah dibasuh? Mengenai hal ini, ada dua pendapat:

Pertama: Ia akan menjadi suci seperti halnya bagian-bagian atas rambut yang terkena najis.

Kedua: Ia tetap najis, karena ia merupakan bagian dari daging yang belum sempurna menjadi rambut atau bulu burung.

Pasal: Rambut manusia adalah suci. Hal itu baik ketika ia masih menyatu dengan tubuhnya maupun setelah terpisah darinya, baik ketika manusia itu masih hidup maupun setelah ia mati. Dalam salah satu pendapat Asy-Syafi'i, ia berkata, "Jika ia terpisah dari tubuh manusia, maka ia dianggap najis[122], karena ia merupakan salah satu bagian dari tubuh manusia yang telah terpisah darinya di saat manusia itu masih hidup. Maka, ia pun dianggap najis seperti anggota tubuh lainnya."

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah membagi-bagikan rambutnya kepada para sahabatnya. Anas berkata, "Setelah Nabi SAW melempar jumrah dan menyembelih binatang kurbannya, seorang pencukur rambut memegang rambut beliau bagian kanan, lalu ia mencukurnya. Sang pencukur itu memanggil Abu Thalhah Al Anshari, lalu ia memberikan rambut itu kepadanya. Kemudian sang pencukur memegang rambut Nabi sebelah kiri, maka Nabi pun bersabda, '*Cukurlah.*' Sang pencukur pun mencukur rambut beliau, lalu ia memberikan rambut itu kepada Abu Thalhah. Nabi pun bersabda, '*Bagi-bagikanlah rambut itu kepada orang-orang.*'"[123] (HR Muslim dan Abu Daud) Diriwayatkan pula bahwa Muawiyah telah berwasiat agar bagian rambut Nabi yang telah

---

[122] Dalam sebagian naskah cetakan, tertulis dengan lafazh, "*Dalam kaitannya dengan hukum rambut Nabi SAW, mereka memiliki dua pendapat; salah satunya adalah bahwa rambut beliau itu najis.*" Aku berkata, "Maha Suci Allah, ini merupakan perkataan yang sangat menyimpang dan sangat jelek. Sungguh benar perkataan Abu Bakar RA ketika ia selalu berada di dekat Nabi menjelang wafatnya beliau. Lalu, Abu Bakar mencium beliau dan berkata, 'Wahai Rasulullah, engkau adalah orang yang baik (suci) baik ketika masih hidup maupun setelah meninggal dunia'."

[123] HR. Muslim (2/948) dan Abu Daud (2/1981).

diterimanya diletakkan di dalam kuburnya ketika ia meninggal dunia. Sementara dalam peci Khalid, terdapat beberapa helai rambut Nabi SAW. Seandainya rambut itu najis, niscaya hal akan terjadi dan Nabi SAW tidak akan membagi-bagikan rambutnya.

Sungguh Nabi mengetahui bahwa para sahabatnya saat itu menginginkan keberkahan melalui rambut beliau, sehingga mereka selalu ingin membawanya ke manapun pergi. Apa yang dianggap suci dari diri Nabi SAW juga dianggap suci dari diri orang lainnya. Selain itu, rambut itu merupakan rambut yang suci ketika ia masih menyatu dengan tubuh seseorang, maka ketika terpisah, juga dianggap suci, sama seperti halnya dengan rambut seluruh jenis binatang. Demikian pula, dalam pembahasan tentang anggota-anggota tubuh manusia, jika kita menerima anggapan bahwa anggota-anggota tubuhnya itu najis, maka sesungguhnya anggota-anggota tubuh seluruh binatang pun menjadi najis ketika ia terpisah dari asalnya dalam keadaan hidup, kecuali rambut.

Pasal: Hukum rambut pada setiap binatang adalah sama dengan hukum anggota-anggota tubuh lainnya. Jika binatang itu suci, maka rambutnya pun dihukumi suci. Tetapi jika ia najis, maka rambutnya juga dihukumi najis. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah binatang itu berada dalam keadaan masih hidup ataukah sudah mati, kecuali binatang-binatang yang telah kita hukumi sebagai binatang yang suci karena adanya unsur kesulitan dalam menghindarinya, seperti kucing dan binatang-binatang lain yang postur tubuhnya lebih kecil. Mengenai hukum binatang-binatang yang sudah mati, ada dua pendapat:

Pertama: Hukumnya adalah najis. Sebab ketika masih hidup, binatang itu dianggap najis padahal ada *'illah* yang menyebabkannya menjadi najis. Hal itu karena adanya satu alasan tertentu, yaitu adanya kesulitan untuk menghindarinya. Ketika sudah mati, alasan seperti itu sudah tidak lagi berfungsi, maka status suci pun tidak dapat melekat lagi padanya.

Kedua: Hukumnya tetap suci. Ini merupakan pendapat yang lebih benar. Sebab ketika masih hidup, ia dianggap suci. Sementara kematian tidak dapat menyebabkannya menjadi najis. Oleh karena itu, maka status suci pun tetap melekat padanya. Alasan dari pendapat pertama yang telah kami sebutkan di atas tidaklah benar, karena kami tidak dapat menerima anggapan adanya *'illah* (sebab) yang menyebabkan kucing menjadi najis

ketika masih hidup. Seandainya kita menerima anggapan seperti itu, akan tetapi ketahuilah bahwa syariat (agama) telah menghilangkan *'illah* tersebut, sehingga *'illah* tersebut tidak lagi dapat dianggap satu.

Pasal: Perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai hukum manik-manik yang terbuat dari rambut babi. Telah diriwayatkan darinya bahwa hukum manik-manik seperti itu adalah makruh. Pendapat serupa juga telah diriwayatkan dari Ibnu Sirin, Al Hakam, Hammad, Ishaq dan Asy-Syafi'i. Sebab, manik-manik tersebut menggunakan benda yang najis dan tidak bisa terhindar dari *'illah* yang menyebabkannya menjadi najis, sehingga hukum memanfaatkan rambut babi pun diharamkan, sama seperti hukum memanfaatkan kulitnya, ini pendapat yang pertama. Adapun pendapat yang kedua adalah bahwa hukum manik-manik seperti itu dibolehkan. Hasan, Malik, Al Auza'i, dan Abu Hanifah telah memberikan keringanan dalam masalah tersebut, karena adanya kebutuhan yang menuntut hal itu. Jika sesuatu yang dijadikan manik-manik itu adalah sesuatu yang masih basah, rambut misalnya, ia masih dalam keadaan basah, maka ia tidak akan menjadi suci kecuali dengan cara dibasuh. Mengenai hal ini Ibnu Uqail berkata, "Telah diriwayatkan oleh Ahmad bahwa hal itu tidaklah mengapa." Ada kemungkinan Ibnu Uqail mengatakan hal itu karena manusia tidak bisa lepas darinya, sementara pada upaya untuk membebani manusia dengan membasuhnya mengandung unsur pengerusakan terhadap harta manusia. Pendapat yang benar adalah bahwa Ahmad menganggap penggunaan manik-manik seperti itu tidak masalah, akan tetapi upaya untuk mensucikannya merupakan suatu keharusan. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Kaum musyrikin terbagi menjadi dua golongan; yaitu Ahli Kitab dan golongan lain selain mereka.

Golongan pertama, ahli Kitab merupakan orang-orang yang makanan (binatang sembelihan) mereka boleh dimakan dan minuman mereka boleh diminum, serta kita dibolehkan makan dalam bejana-bejana milik mereka selama tidak terbukti ada najis di dalamnya. Ibnu Uqail berkata, "Tidak ada perbedaan riwayat (pendapat) di kalangan para ulama tentang penggunaan bejana-bejana milik Ahli Kitab; hal ini tidak diharamkan. Hal itu sesuai dengan firman Allah SWT, "*Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka*'." Telah diriwayatkan dari Abdullah bin Al Mughaffal bahwa ia berkata, "Satu kantong yang berisi

lemak (lemak binatang) dilemparkan pada hari terjadinya peperangan Khaibar, aku pun menangkapnya. Lalu aku berkata, 'Demi Allah, aku tidak akan memberikan sedikitpun bagian dari lemak itu kepada seseorang. Ketika aku menoleh, ternyata Rasulullah SAW sedang tersenyum'."[124] (HR. Muslim) Al Bukhari juga meriwayatkan hadits tersebut dengan makna yang sama tetapi lafazhnya berbeda.

Telah diriwayatkan pula bahwa Nabi SAW pernah diberi sepotong roti dan minyak lemak yang sudah berubah bau dan rasanya oleh seorang Yahudi.[125] Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya dan kitab *Az-Zuhd*. Umar juga pernah berwudhu dengan menggunakan guci (tempayan) milik seorang wanita Nashrani.

Lalu apakah penggunaan bejana-bejana milik Ahli Kitab dianggap makruh? Mengenai hal ini, terdapat dua pendapat:

Pertama: Hal itu tidak dianggap makruh seperti yang telah kami sebutkan di atas.

Kedua: Dianggap makruh, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Tsa'labah Al Khasyani bahwa ia berkata: Aku berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami berada di sebuah negeri kaum Ahli Kitab, apakah kami boleh memakan dalam bejana milik mereka?" Rasulullah SAW pun menjawab,

إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلاَ تَأْكُلُوا فِيهَا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا غَيْرَهَا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا.

"*Jika kalian menemukan yang lain, maka janganlah kalian makan dalam bejana-bejana tersebut. Tetapi jika kalian tidak menemukan yang lain, maka basuhlah dan makanlah di dalamnya.*"[126] (HR. Al Bukhari Muslim)

Sebagaimana diketahui, bahwa sebuah larangan paling tidak mengandung hukum makruh. Selain itu, juga karena Ahli Kitab

---

[124] HR. Muslim (3/1393) dan Al Bukhari (6/3135). Pada riwayat Al Bukhari tidak terdapat lafazh "tersenyum". Tetapi di sana disebutkan dengan lafazh, "Maka, aku pun merasa malu kepada beliau.

[125] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/270) dari hadits Anas RA.

[126] HR. Al Bukhari (9/5478/*Fath Al Bari*) dan Muslim (3/1532).

merupakan orang-orang yang tidak berhati-hati terhadap najis. Tidak ada jaminan bahwa bejana-bejana mereka dapat terhindar dari makanan-makanan mereka. Paling tidak, hal itu akan berimplikasi pada hukum makruh.

Adapun mengenai pakaian-pakaian mereka, jika tidak mereka pakai atau hanya dipakai di bagian atas saja seperti surban dan pakaian dalam bagian atas, maka ia dianggap suci dan boleh dipakai. Adapun mengenai pakaian-pakaian yang bersentuhan dengan aurat-aurat mereka seperti celana, pakaian dalam bagian bawah, dan sarung, maka Ahmad berkata, "Aku lebih suka jika orang itu mengulangi shalatnya", maksudnya adalah orang yang telah mengerjakan shalat menggunakan pakaian-pakaian tersebut. Mengenai hal ini, ada dua pendapat:

Pertama: Seseorang wajib mengulangi shalatnya. Ini merupakan pendapat Al Qadhi Abu Ya'la. Sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i menganggap makruh sarung dan celana-celana kaum Ahli Kitab, walaupun mereka juga menganggap bahwa meninggalkan najis adalah ibadah, akan tetapi jarang sekali mereka mau menghindarkan diri dari najis, sehingga sudah dapat dipastikan bahwa pakaian yang bersentuhan langsung dengan tempat keluarnya najis juga ikut menjadi najis.

Kedua: Tidak wajib. Ini merupakan pendapat Abu Al Khathab, karena hukum asal dari segala sesuatu adalah suci, maka hukum itu pun tidak dapat hilang hanya dengan adanya keraguan.

Golongan kedua, kaum Musyrikin yang bukan termasuk Ahli Kitab. Mereka adalah seperti kaum Majusi, para penyembah berhala, dan yang sejenisnya. Hukum pakaian mereka adalah seperti hukum pakaian orang-orang kafir Dzimmi. Adapun mengenai hukum bejana-bejana mereka, Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Bejana-bejana yang telah mereka gunakan tidak boleh dipakai lagi, karena bejana-bejana mereka tidak akan lepas dari makanan-makanan mereka, padahal binatang-binatang hasil sembelihan mereka dikatagorikan sebagai bangkai. Oleh karena itu, bejana-bejana mereka pun tidak bisa lepas dari bangkai." Sedangkan Abu Al Khathab berkata, "Hukum mereka adalah seperti hukum Ahli Kitab, sehingga pakaian-pakaian dan bejana-bejana mereka dianggap suci dan dapat digunakan selama seseorang tidak yakin bahwa pakaian-pakaian dan bejana-bejana itu benar-benar najis." Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, Nabi SAW dan para sahabatnya berwudhu dengan

menggunakan air sisa seorang wanita Musyrikah.[127] (HR. Al Bukhari Muslim) Selain itu, juga disebabkan karena hukum asal dari sesuatu adalah suci, maka hukum itu pun tidak dapat hilang dengan didasarkan pada suatu keraguan.

Adapun pendapat Imam Ahmad –semoga Allah merahmatinya- adalah seperti perkataan Al Qadhi Abu Ya'la. Sesungguhnya Ahmad telah menjelaskan tentang kaum Majusi, "Makanan mereka tidak dapat dimakan kecuali hanya buah-buahannya saja. Karena bejana-bejana yang digunakan untuk menampung makanan-makanan mereka dianggap najis, maka celana-celana mereka pun diserupakan dengan hal itu. Barangsiapa di antara penganut agama Nashrani yang memakan babi di dalam sebuah tempat (bejana) yang memungkinkan bagi kaum Majusi untuk memakannya, atau ia memakan bangkai atau menyembelih binatang dengan menggunakan gigi, kuku dan sejenisnya, maka orang itu dihukumi sebagai orang non-Ahli Kitab."

Jika seseorang ragu apakah orang-orang Majusi telah menggunakan bejana miliknya itu untuk menampung makanan-makanan mereka atau tidak, maka bejana itu dianggap suci. Sebab, hukum asalnya adalah suci. Kami tidak pernah mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai bolehnya shalat di dalam pakaian yang ditenun oleh orang-orang kafir. Sesungguhnya pakaian-pakaian Nabi SAW dan para sahabatnya merupakan hasil tenunan orang-orang kafir. Adapun mengenai hukum pakaian-pakaian yang digunakan oleh orang-orang kafir, Ats-Tsauri dan para *ahlur-ra'yi* membolehkan shalat dengan menggunakan pakaian-pakaian tersebut. Sementara mengenai hukum pakaian orang-orang kafir, Malik berkata, "Seseorang boleh memakainya dalam kondisi apapun. Jika ia telah shalat dengan menggunakan pakaian

---

[127] Mungkin yang dimaksud penulis dengan hadits ini adalah hadits Imran bin Hushain yang menjelaskan tentang tidurnya para sahabat sehingga mereka terlambat untuk melaksanakan shalat Shubuh. Akan tetapi, dalam hadits tersebut tidak disebutkan bahwa Nabi SAW telah berwudhu dengan menggunakan sisa air seorang wanita Musyrikah. Lihat kitab *Shahih Al Bukhari* (1/344/*Fath Al Bari*) dan *Shahih Muslim* (3/1532). Dalam kitab *Al Irwa`* (1/hal 74), pada bagian akhir dari komentar terhadap hadits tersebut, Syeikh Nashiruddin Al Albani berkata, "Anda dapat melihat bahwa pada hadits ini tidak terdapat penegasan bahwa Nabi SAW telah berwudhu dengan menggunakan sisa air seorang wanita Musyrikah, akan tetapi di dalamnya hanya disebutkan bahwa beliau telah menggunakan sisa air seorang wanita Musyrikah.

tersebut, maka ia boleh mengulanginya selama ia masih berada dalam waktu shalat."

Menurut pendapat kami, hukum asal dari segala sesuatu adalah suci. Sedangkan dalam masalah ini, faktor yang menyebabkan najisnya pakaian tersebut tidak kuat. Maka, ia pun diserupakan dengan pakaian yang ditenun oleh orang-orang kafir.

Pasal: Shalat dengan menggunakan pakaian anak-anak kecil adalah dibolehkan selama tidak ada keyakinan yang pasti bahwa pakaian itu mengandung najis. Pendapat ini dikatakan oleh Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, dan para *ahlur-ra'yi.* Sebab, Abu Qatadah telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah shalat sambil menggendong Umamah binti Abi Al Ash bin Ar-Rabi'. (HR. Al Bukhari Muslim)[128] Nabi SAW juga pernah shalat, dimana ketika beliau sedang bersujud, Hasan dan Husain naik ke atas punggung beliau.[129] Ada pula yang berpendapat bahwa shalat dengan menggunakan pakaian seperti itu dimakruhkan, karena sangat besar kemungkinannya ia mengandung najis. Sementara shalat dengan menggunakan pakaian seorang wanita yang sedang haid dibolehkan selama tidak terbukti mengandung najis. Sebab, hukum asal dari segala sesuatu adalah suci, akan tetapi sikap berhati-hati dalam masalah itu lebih diutamakan. Sebab, tidak menutup kemungkinan pakaian itu terkena najis. Abu Daud telah meriwayatkan dari Aisyah RA bahwa dia berkata, "Rasulullah tidak mau melaksanakan shalat dengan menggunakan —pakaian yang di dalamnya terdapat— rambut kami dan juga dengan selimut kami."[130]

Hukum air liur anak-anak kecil adalah suci. Abu Hurairah RA meriwayatkan bahwa ia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW menggendong Husain di pundak beliau, sementara air liur Husain menetes di atas pundak beliau."[131] Abu Bakar juga pernah menggendong Hasan bin Ali di atas pundaknya, sementara air liur Hasan menetes di atas pundaknya. Saat itu, Hasan berada di samping Abu Bakar. Maka, Abu Bakar pun berkata, "Sungguh, ia lebih mirip dengan Nabi dan tidak

---

[128] HR. Al Bukhari (1/516/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/385).

[129] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3/493, 494) (6/467) dan An-Nasa'i (2/229). *Sanad* hadits ini adalah *shahih*.

[130] HR. Abu Daud (367) dan At-Tirmidzi (600). Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

[131] HR. Ahmad (2/279, 406, 467) dan Ibnu Majah (1/658). *Sanad* hadits ini *shahih*.

mirip dengan Ali." Mendengar itu, Ali pun tertawa.[132]

Pasal: Jika sebuah pakaian dicelup dalam sebuah tempayan besar. Dalam hal ini maka pakaian yang dicelup tidak wajib dibasuh, baik orang yang mencelupnya muslim atau kafir, seperti yang telah disebutkan oleh Ahmad. Karena hukum asalnya adalah suci, maka ketika terkena najis, akan menjadi suci dengan cara dibasuh, meskipun warna hasil celupan itu masih tetap ada. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi SAW tentang darah,

وَلاَ يَضُرُّكَ أَثَرُهُ

"Bekasnya tidak berdampak negatif bagimu."

Pasal-pasal yang berkaitan dengan fitrah manusia: Abu Hurairah RA pernah meriwayatkan bahwa ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الْخِتَانُ، وَالاِسْتِحْدَادُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَنَتْفُ الإِبطِ.

"Fitrah itu adalah lima: khitan, mencukur rambut di bawah pusar, mencukur kumis, memotong kuku, dan mencabut bulu ketiak."[133] (HR. Al Bukhari Muslim)

Abdullah bin Zubair meriwayatkan dari Aisyah RA bahwa ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الإِبطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ، وَفِي رِوَايَةٍ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ.

---

[132] HR. Al Bukhari (6/3542/*Fath Al Bari*) dan Ahmad (1/8).
[133] HR. Al Bukhari (10/5889/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/221, 222).

"Ada sepuluh hal yang termasuk fitrah (manusia), yaitu: Mencukur kumis, merapikan jenggot, bersiwak (menggosok gigi), memasukkan air ke dalam hidung dan kemudian mengeluarkannya, memotong kuku, menggosok sendi-sendi jari, mencabut bulu ketiak, mencukur rambut kemaluan, dan bersuci (dari najis) dengan menggunakan air."[134]

Pada sebagian riwayat dengan redaksi, "Aku lupa hal yang kesepuluh." Tetapi yang benar bahwa hal yang kesepuluh adalah berkumur.

Abu Daud berkata, "Telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas hadits yang serupa dengan hadits Aisyah. Ibnu Abbas berkata, 'Fitrah itu ada lima hal, semuanya ada di bagian kepala.' Ibnu Abbas menyebutkan; menyisir rambut sebagai salah satunya tetapi ia tidak menyebutkan merapikan jenggot."[135] Ahmad berkata, "Menyisir rambut adalah termasuk sunah." Ketika ditanyakan kepada Imam Ahmad, "Wahai Abu Abdullah, apakah Nabi menyebutkan hal itu?", ia pun menjawab, "Nabi SAW telah menyisir rambutnya dan memerintahkan (kita) untuk menyisir rambut."

Pasal: Khitan merupakan suatu kewajiban bagi kaum laki-laki dan suatu kemuliaan bagi kaum wanita. Khitan tidaklah wajib bagi kaum wanita. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama. Ahmad berkata, "Perintah terhadap laki-laki lebih ditekankan. Sebab, jika seorang laki-laki tidak berkhitan, maka kulit yang tidak dikhitan akan dapat menutupi bagian ujung dzakar sehingga kotoran yang ada di tempat itu pun tidak dapat dibersihkan. Sementara perintah untuk wanita lebih ringan." Abu Abdullah berkata, "Ibnu Abbas telah memperketat masalah khitan ini. Telah diriwayatkan darinya bahwa orang yang tidak dikhitan; haji dan shalatnya tidak sah. Sementara Hasan telah memberikan keringanan dalam masalah ini. Ia berkata, 'Jika seseorang telah masuk Islam, maka tidak dipertanyakan lagi apakah ia sudah dikhitan ataukah belum.' Hasan juga berkata, 'Orang-orang, baik yang berkulit hitam maupun putih banyak yang masuk Islam, dimana tidak ada salah seorang pun di antara

---

[134] HR. Muslim (1/223), Ahmad (6/137), Abu Daud (53), At-Tirmidzi (2757) dan An-Nasa'i (8/126).

[135] HR. Abu Daud (1/54) dan Al Baihaqi (1/149). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih mauquf*."

mereka yang diperiksa (apakah sudah dikhitan ataukah belum), dan mereka pun belum berkhitan'."

Adapun dalil yang menunjukkan bahwa hukum khitan itu wajib adalah sebagai berikut: "Menutup aurat itu wajib. Oleh karena itu, seandainya khitan tidak wajib, niscaya menginjak-injak kehormatan orang yang dikhitan dengan melihat auratnya tidak akan dibolehkan. Selain itu, juga disebabkan karena khitan merupakan salah satu syiar (simbol) bagi kaum muslimin. Maka, ia pun diwajibkan seperti syiar-syiar lainnya. Jika seorang laki-laki yang sudah tua masuk Islam, tetapi ia mengkhawatirkan keselamatan dirinya, maka kewajiban khitan gugur darinya sebab, kewajiban mandi, berwudhu dan yang lainnya juga gugur jika seseorang mengkhawatirkan keselamatan dirinya. Ini adalah lebih utama. Akan tetapi, jika orang itu tidak khawatir terhadap keselamatan dirinya, maka melakukan khitan pun menjadi wajib baginya.

Hanbal[136] berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah tentang seorang kafir dzimmi yang masuk Islam: 'Apakah menurutmu orang itu harus menyucikan dirinya dengan cara berkhitan?' Abu Abdullah menjawab, 'Dia harus melakukan hal itu.' Aku berkata, 'Meskipun orang itu adalah seorang laki-laki yang sudah tua atau seorang wanita yang sudah tua?' Dia menjawab, 'Jika ia bersuci dengan cara berkhitan, maka hal itu lebih aku sukai. Sebab, dalam sebuah hadits disebutkan,

اخْتَتَنَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً.

'*Nabi Ibrahim berkhitan ketika berusia 80 tahun.*'[137]

Sementara Allah SWT telah berfirman, '*(Ikutilah) agama orangtuamu Ibrahim.*' (QS Al Hajj [22]: 78)"

---

[136] Yang dimaksud dengan Hanbal adalah Ishaq bin Hanbal bin Hilal bin Asad. Dia adalah seorang imam, hafizh, *muhaddits* (ahli hadits), seorang yang dapat dipercaya, dan seorang penulis kitab. Ia juga terkenal dengan nama Abu Ali Asy-Syaibani. Ia merupakan putera dari paman Imam Ahmad dan juga salah seorang muridnya. Dia wafat pada tahun 273 H. (Lihat kitab *Tahdzib As-Siyar*/2277).

[137] HR. Al Bukhari (4/172/*Fath Al Bari*), (11/6298/*Fath Al Bari*), Muslim (4/1839), dan Ahmad (2/322).

Khitan juga disyariatkan untuk kaum wanita. Abu Abdullah berkata, "Hadits Nabi SAW yang berbunyi,

إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ.

'*Jika kedua khitan (maksudnya kelamin) bertemu, maka (kedua orang itu) wajib mandi.*'[138]

Pada hadits tersebut terdapat keterangan bahwa kaum wanita juga melakukan khitan. Sementara dalam hadits Umar disebutkan bahwa ada seorang wanita tukang khitan sedang mengkhitani seorang wanita (lainnya), maka Umar berkata kepadanya, "Jika kamu mengkhitani (seorang wanita), maka tinggalkanlah sedikit bagian darinya." Al Khallal telah meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Syaddad bin Aus bahwa dia berkata, "Nabi SAW bersabda,

الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ وَمَكْرُمَةٌ لِلنِّسَاءِ.

'*Khitan adalah sunah bagi kaum laki-laki dan sebuah kemuliaan bagi kaum perempuan*'."[139]

Hadits serupa juga diriwayatkan dari Jabir bin Zaid secara *mauquf*. Diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau pernah bersabda kepada wanita tukang khitan,

أَشِمِّي وَلَا تَنْهَكِي فَإِنَّهُ أَحْظَى لِلزَّوْجِ وَأَسْرَى لِلْوَجْهِ.

"*Sisakan sedikit dan jangan kamu potong habis, karena sesungguhnya hal itu lebih menguntungkan sang suami dan dapat membuat wajahnya lebih berseri.*"[140]

---

[138] HR. Ahmad (6/239), Ibnu Majah (1/608) dan Baihaqi (1/163) dari hadits Abu Hurairah. Dalam riwayat Al Baihaqi terdapat tambahan lafazh, "*Baik keluar air mani ataupun tidak.*" Al Albani menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Ash-Shahiihah* (1261). Hadits ini juga dikeluarkan oleh Al Bukhari dalam kitab *At-Tariikh Al Kabir* (6/182). Dia juga menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Shahih*-nya pada bagian "*Tarjamah Al Bab*" (1/hal. 470/*Rayyan*).

[139] HR. Ahmad (5/75). Al Albani menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Dha'if Al Jami'*/2937. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dha'if*."

[140] Hadits ini disebutkan oleh Al Haitsami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (5/172) dari hadits Anas. Al Haitsami berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Ausath*. *Sanad*-nya adalah *hasan*. Abu Daud (5271)

Pasal: Maksud *istihdad*. Kata itu memiliki makna mencukur rambut di bagian bawah perut. Hal itu disunahkan karena termasuk fitrah (kesucian) manusia. Perbuatan membiarkan rambut itu pun tidak disukai, sementara perbuatan dengan tujuan untuk menghilangkannya disunahkan (disukai). Dengan cara apapun seseorang menghilangkan rambut tersebut, maka hal itu dibolehkan karena tujuan utamanya adalah menghilangkan rambut tersebut. Pernah ditanyakan kepada Abu Abdullah, "Bagaimana menurutmu jika seorang laki-laki memotong rambut bagian bawah perutnya dengan menggunakan gunting, sehingga ia memotongnya habis?", Abu Abdullah pun menjawab, "Aku berharap hal itu dibolehkan, Insya Allah." Pernah ditanyakan pula, "Wahai Abu Abdullah, apa pendapatmu tentang seorang laki-laki yang mencabut rambut bagian bawah perutnya?", Abu Abdullah pun balik bertanya, "Apakah ada orang yang kuat untuk melakukan hal itu? Jika seseorang melakukannya dengan cara mengoleskan *nuurah* (obat penghilang rambut), maka hal itu dibolehkan. Tetapi dengan syarat, tidak ada orang yang melihat auratnya kecuali orang yang memang boleh melihatnya seperti istri atau budak perempuannya."

Abu Abbas An-Nasa`i berkata, "Aku pernah memberikan sebuah *nuurah* kepada Abu Abdullah, lalu aku mengoleskan *nuurah* itu ke tubuhnya. Ketika telah sampai di rambut bagian bawah perutnya, Abu Abdullah mengoleskannya sendiri." Al Khallah meriwayatkan sebuah hadits melalui jalur *sanad*-nya sendiri dari Nafi', bahwa dia berkata, "Aku pernah mengoleskan *nuurah* ke tubuh Ibnu Umar. Ketika sampai di rambut bagian bawah perutnya, ia pun mengoleskannya sendiri." Hal serupa dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW.

Al Marwadzi berkata, "Abu Abdullah tidak pernah masuk ke dalam *hammam* (kamar mandi umum). Ketika ia ingin mengoleskan *nuurah* ke tubuhnya, maka ia akan melakukannya di dalam rumah. Tidak hanya sekali saja aku memberikan sebuah *nuurah* yang diolehkan ke tubuhnya. Aku juga pernah membelikan sebuah kulit untuk melapisi kedua tangannya. Dia memasukkan kedua tangannya ke dalam kulit itu, lalu ia mengoleskan *nuurah* itu ke tubuhnya."

Dalam hal ini, mencukur adalah lebih baik daripada cara-cara

---

juga telah meriwayatkan hadits serupa. Dalam kitab *Ash-Shahih* (2/722), Al Albani menganggap *shahih* hadits tersebut.

lainnya, sesuai dengan teks hadits di atas.

Pasal: Mencabut bulu ketiak adalah termasuk sunah, karena ia merupakan salah satu fitrah (kesucian) manusia. Perbuatan membiarkan bulu ketiak pun tidak disukai. Jika seseorang menghilangkan rambut tersebut dengan cara mencukurnya atau mengoleskan *nuurah*, maka hal itu dibolehkan. Akan tetapi, jika ia mencabutnya, maka hal itu lebih baik baginya, sesuai dengan yang disebutkan dalam hadits. Harb berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ishaq, 'Mana yang lebih kamu sukai, mencabut bulu ketiak ataukah mengolesinya dengan *nuurah*?', dia pun menjawab, 'Mencabutnya (adalah lebih aku sukai), jika ia mampu melakukan hal itu'."

Pasal: Memotong kuku juga disunahkan, karena ia termasuk salah satu fitrah (kesucian) manusia. Perbuatan membiarkan kuku tetap panjang pun tidak disukai. Sebab, ada kemungkinan kotoran akan masuk ke dalamnya dan akan berkumpul di bawahnya sehingga dapat menimbulkan bau busuk, lalu bau busuk itu pun menyebar ke ujung-ujung jari. Ada kemungkinan bahwa kotoran itu dapat menghalangi masuknya air *thahaarah* (bersuci) ke bagian bawah kuku. Dalam sebuah hadits, kami telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda, "*Bagaimana aku tidak lupa (dalam shalatku) sementara kalian memasukkan kerak dan kotoran salah seorang di antara kalian di antara kuku dan ujung-ujung jarinya.*"[141]

Maksudnya, adalah bahwa salah seorang di antara kalian memanjangkan kuku-kukunya, lalu kotoran dan hal-hal yang berbau busuk masuk ke dalamnya, hingga bau busuk itu berada di bawah kuku-kukunya.

Telah diriwayatkan pula dalam sebuah hadits yang *sanad*-nya bersambung dan telah kami dengar, bahwa Ali pernah berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW memotong kuku-kukunya pada hari Kamis, kemudian beliau bersabda, '*Wahai Ali, memotong kuku, mencabut bulu ketiak, dan mencukur rambut pada bagian bawah perut*

---

[141] Hadits ini disebutkan oleh Al-Haitsami dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (5/168) dari hadits Ibnu Mas'ud. Al-Haitsami berkata, "Thabrani dan Al Bazzar telah meriwayatkan hadits tersebut secara ringkas. Para periwayat pada riwayat Al Bazzar adalah orang-orang yang *tsiqah*, demikian pula para periwayat pada riwayat Thabrani -Insya Allah-."

dilakukan pada hari Kamis, sedangkan mandi, memakai wangi-wangian dan pakaian (yang bagus) dilakukan pada hari Jum'at.'[142]

Dalam sebuah hadits telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

مَنْ قَصَّ أَظْفَارَهُ مُخَالِفًا، لَمْ يَرَ فِي عَيْنَيْهِ رَمَدًا.

"Barangsiapa yang memotong kuku-kukunya dengan selang-seling, maka tidak akan merasakan rasa perih di matanya."[143]

Abu Abdullah bin Bathtah menafsirkan hadits tersebut dengan mengatakan bahwa pemotongan kuku-kuku itu dimulai dari jari kelingking tangan kanan, lalu disusul dengan jari tengah, ibu jari, jari manis, dan kemudian jari telunjuk. Setelah itu, ibu jari tangan kanan, lalu disusul dengan jari tengah, jari kelingking, jari telunjuk, dan terakhir jari manis.

Pasal: Seseorang disunahkan agar membasuh atau mencuci ujung jari-jarinya setelah memotong kuku-kukunya. Ada sebagian orang yang mengatakan bahwa menggaruk badan menggunakan kuku-kuku sebelum kuku-kuku itu dicuci terlebih dahulu dapat membahayakan badan seseorang. Dalam hadits Aisyah RA disebutkan dengan lafazh, "Membasuh sendi-sendi jari". Lafazh itu disebutkan pada penjelasan tentang macam-macam fitrah (kesucian) manusia.

Selain itu, seseorang juga disunahkan untuk mengubur kuku-kuku yang telah dipotong atau rambut yang telah dibersihkannya. Hal itu sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Khallal melalui jalur *sanad*-nya dari Mail binti Masyrah Al Asy'ariyyah, bahwa ia berkata, "Aku pernah melihat ayahku memotong kuku-kukunya, lalu ia menguburnya. Setelah itu, ia berkata, 'Aku melihat Rasulullah SAW

---

[142] Az-Zubaidi menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Al Ithaf* (2/414). Ia berkata, "Hadits ini adalah *dha'if*. Dalam kitab tersebut.

[143] As-Sakhawi menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Al Maqashid Al Hasanah* (1163). Dia berkata, "Hadits ini telah disebutkan oleh beberapa orang imam, akan tetapi aku belum pernah menemukannya. Al Hafizh Asy-Syaraf Ad-Dimyathi telah meriwayatkan hadits ini dari sebagian gurunya. Sementara Imam Ahmad telah menyebutkannya dengan menganggap perbuatan itu sebagai sunah. Sedangkan Al Ajluni telah menyebutkannya dalam kitab *Kasyf Al Khafa`* (2572).

melakukan hal itu'."[144] Telah diriwayatkan dari Ibnu Juraij dari Nabi SAW bahwa beliau menyuruhnya untuk mengubur darah (darah bekas bekaman).[145]

Muhanna berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang seorang laki-laki yang memotong rambut dan kuku-kukunya: Apakah dia harus menguburkannya ataukah membuangnya? Ahmad menjawab, 'Dia harus menguburnya.' Aku berkata, 'Apakah ada sesuatu (hadits mengenai hal itu) yang telah sampai ke telingamu?' Ahmad menjawab, 'Sungguh, Ibnu Umar telah menguburnya'." Kami juga telah meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau memerintahkan untuk mengubur rambut dan kuku-kuku yang telah dipotong, lalu beliau bersabda,

لاَ يُلاَعِبُ بِهِ سَحَرَةُ بَنِي آدَمَ.

"*(Supaya) para tukang sihir dari keturunan Adam tidak mempermainkannya.*"[146]

Pasal: Memotong sebagian rambut kepala (merapikannya) lebih baik daripada mencukur habis. Abu Ishaq berkata, "Abu Abdullah pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang memotong rambutnya, maka ia pun menjawab, 'Itu merupakan sunah yang sempurna. Seandainya kami dapat melakukannya, niscaya kami pun akan memotong rambut kami (seperti itu).' Abu Abdullah juga berkata, 'Nabi SAW memiliki rambut yang terjuntai sampai ke bahunya.' Dia juga

---

[144] Al Haitsami menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Majma' Az-Zawa`id* (5/168) yang telah diriwayatkan dari Mail binti Masyrah. Al Haitsami berkata, "Hadits ini telah diriwayatkan oleh Al Bazzar dan Ath-Thabrani (dalam kitab *Al Mu'jam Al Kabir* dan *Al Mu'jam Al Ausath*) dari jalur Ubaidillah bin Salamah dan Haram dari ayahnya. Keduanya merupakan periwayat yang *dha'if*. Sementara ayah Ubaidullah (maksudnya Salamah) adalah seorang yang dianggap *tsiqah*."

[145] Al Haitsami menyebutkan hadits ini dalam kitab *Majma' Az-Zawa`id* (5/94) dari hadits Ummu Salamah, isteri Zaid bin Tsabit, dengan lafazh, "Beliau telah memerintahkan (kami untuk) mengubur darah ketika beliau berbekam." Al-Haitsami juga berkata, "Hadits ini juga telah diriwayatkan oleh Thabrani dalam kitab *Al Mu'jam Al Ausath*. Pada *sanad*-nya terdapat Hayaj bin Bastham. Dia adalah seorang periwayat yang lemah.

[146] Ibnu Hajar telah menyebutkan hadits ini dalam kitab *Fath Al Bari* (1/hal. 358, 359). Ibnu Hajar berkata, "Al Baihaqi telah meriwayatkan hadits serupa dari hadits Wa`il bin Hajar."

berkata, 'Sembilan orang sahabat Nabi SAW memiliki rambut.' Dia juga berkata, 'Sepuluh orang (dari sahabat Nabi) memiliki rambut yang terjuntai sampai ke bahu.' Dalam sebagian hadits, Abu Abdullah berkata, 'Sesungguhnya rambut Nabi SAW sampai ke daun telinga beliau. Sementara pada sebagian hadits lainnya, ia berkata, 'Sampai ke kedua bahunya'."

Barra` bin Azib meriwayatkan dengan berkata, "Aku tidak pernah melihat satu orang pun yang memiliki rambut panjang dan mengenakan pakaian berwarna merah yang lebih bagus (ganteng) daripada Rasulullah SAW. Beliau memiliki rambut yang menyentuh kedua bahunya."[147] (HR. Al Bukhari Muslim) Ibnu Umar meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

رَأَيْتُ ابْنَ مَرْيَمَ لَهُ لِمَّةٌ

"*Aku melihat putera Maryam (Nabi Isa) memiliki rambut yang panjang.*"

Al Khallal berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad bin Yahya —maksudnya Tsa'lab— tentang apa yang dimaksud *limmah*? Ia pun menjawab, '*Limmah* adalah rambut yang menyentuh telinga, sedangkan *jummah* adalah rambut yang panjang'." Dalam hadits, Barra` bin Azib, ia menyebutkan bahwa rambut Nabi SAW menyentuh kedua baunya, lalu beliau menamai rambut seperti itu dengan nama *limmah*. Maka, disunahkan agar rambut seseorang meniru rambut Nabi SAW, yaitu jika panjang maka hendaklah sampai ke kedua **bahunya**, dan jika pendek maka hendaklah sampai menyentuh daun kedua telinganya. Dalam hal ini, panjangnya rambut seseorang tidaklah menjadi masalah, seperti yang telah disebutkan oleh Ahmad.

Ahmad berkata, "Abu Ubaidah memiliki dua jalinan pada rambutnya, dan Utsman juga memiliki dua jalinan pada rambutnya." Wa`il bin Hajar berkata, "Aku pernah mendatangi Rasulullah SAW, sementara —saat itu— aku memiliki rambut yang panjang. Ketika

---

[147] HR. Al Bukhari (10/5901/*Fath Al Bari*), Muslim (4/1818, 1819), Ahmad (4/290), Abu Daud (4183), At-Tirmidzi (1724) dan An-Nasa`i (8/133, 134).

melihatku, Nabi SAW bersabda, '*Celakalah, celakalah.*' Aku pun pulang, lalu aku mencukur rambutku, dan esok harinya aku mendatangi Nabi lagi. beliau bersabda,

لَمْ أَعْنِكَ وَهَذَا حَسَنٌ.

'*Bukan kamu yang aku maksud. Rambutmu itu sudah bagus*'." (HR. Ibnu Majah)[148]

Seseorang juga disunahkan untuk menyisir dan memuliakan (merapikan) rambutnya, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA secara *marfu'*,

مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ

"*Barangsiapa yang memiliki rambut, hendaklah ia memuliakan (merapikan)nya.*"[149] (HR Abu Daud)

Selain itu, seseorang juga disunahkan untuk membelah —sisiran— rambutnya. Sebab, Nabi SAW membelah (sisiran) rambutnya, lalu menyebutkannya dalam hadits Ibnu Abbas sebagai bagian dari fitrah (kesucian) manusia. Di antara syarat-syarat yang diajukan Umar kepada orang-orang kafir Dzimmi adalah agar mereka tidak membelah —sisiran— rambut-rambut mereka, dengan maksud agar mereka tidak menyerupai kaum muslimin.

Pasal: perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai hukum mencukur habis rambut kepala. Diriwayatkan darinya bahwa hal itu dimakruhkan, sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda tentang kaum Khawarij,

سِيمَاهُمُ التَّحْلِيقُ.

"***Ciri-ciri mereka adalah mencukur habis (rambut mereka).***"[150]

---

[148] HR. Ibnu Majah (2/3636), Abu Daud (4190) dan An-Nasa'i (8/135). *Sanad* hadits ini *shahih*.

[149] HR. Abu Daud (2/4163). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Shahih Al Jami'* (6493), lalu dia berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

[150] HR. Al Bukhari (13/7562/*Fath Al Bari*), Ahmad (3/64), Abu Daud (4765), dan

Nabi telah menjadikan hal itu sebagai tanda (ciri-ciri) mereka. Umar juga pernah berkata kepada si pemberi warna pakaian, "Jika aku mendapatimu dalam keadaan rambut kepalamu dicukur habis, maka aku akan memukul (kepalamu) yang padanya terdapat kedua matamu dengan menggunakan pedang." Telah diriwayatkan pula dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

لاَ تُوْضَعُ النَّوَاصِي إِلاَّ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ.

"*Ubun-ubun tidak diperlihatkan (maksudnya rambut tidak dicukur habis) kecuali dalam haji atau umrah.*"[151]

Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dalam kitab *Al Afrad.*

Abu Musa juga telah meriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

لَيْسَ مِنَّا مَنْ حَلَقَ

"*Tidaklah termasuk golongan kami orang yang mencukur habis rambutnya.*"[152] (HR Ahmad)

Ibnu Abbas berkata, "Orang yang mencukur habis rambut kepalanya di dalam tempat tinggalnya (tidak sedang umrah atau haji), adalah syetan." Imam Ahmad berkata, "Mereka menganggap makruh (tidak menyukai) perbuatan itu."

Telah diriwayatkan pula dari Imam Ahmad bahwa hal itu tidak makruh, akan tetapi upaya untuk meninggalkannya adalah lebih baik.

An-Nasa'i (7/120).

151 HR. Ibnu Adi dalam kitab *Al Kamil* (6/208). Ibnu Adi berkata, "Mengenai Muhammad bin Sulaiman bin Masymul, sebagian besar hadits yang diriwayatkannya tidak diperkuat oleh hadits lain, baik dari segi *matan* maupun *sanad*-nya." Al Haitsami telah menyebutkan hadits ini dalam kitab *Majma' Az-Zawa'id* (3/261) dari hadits Jabir. Dia berkata, "Hadits ini telah diriwayatkan oleh Al Bazzar dan Thabrani (dalam kitab *Al Mu'jam Al Ausath*). Dalam *sanad*-nya terdapat Muhammad bin Sulaiman bin Masymul. Dia adalah seorang perawi yang *dhaif*, baik dalam kaitannya dengan hadits ini maupun hadits-hadits lainnya."

152 HR. Ahmad (4/396) dan An-Nasa'i (4/20). Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Shahih Al Jami'* (5438).

Hanbal berkata, "Aku dan ayahku pernah mencukur habis (rambut kami) ketika Abu Abdullah masih hidup. Ia melihat kami sedang mencukur rambut kami, tetapi ia tidak melarang kami.

Ibnu Umar meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah melihat seorang anak kecil yang mencukur habis sebagian rambut kepalanya dan membiarkan sebagian lainnya. Maka, beliau pun melarang mereka (kaum muslimin) dari hal tersebut. (HR Muslim)[153] Dalam sebagian riwayat disebutkan dengan lafazh, "Rasulullah bersabda,

احْلِقْ كُلَّهُ أَوْ دَعْهُ كُلَّهُ.

'Cukur habis semuanya atau biarkanlah semuanya'."[154]

Telah diriwayatkan dari Abdullah bin Ja'far, bahwa ketika mendengar berita kematian Ja'far, Nabi SAW menunda kedatangan beliau (ke rumah) keluarga Ja'far hingga tiga hari. Setelah itu, beliau mendatangi mereka, lalu bersabda,

لاَ تَبْكُوا عَلَى أَخِي بَعْدَ الْيَوْمِ، ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا إِلَيَّ بَنِي أَخِي، فَجِيءَ بِنَا كَأَنَّا أَفْرُخٌ، فَقَالَ: ادْعُوا إِلَيَّ الْحَلاَّقَ.

"*Janganlah kalian menangisi lagi saudara laki-lakiku setelah hari ini.*" Kemudian beliau bersabda, "*Panggillah putera-putera saudara laki-lakiku itu!*" Kami pun dihadapkan (kepada beliau) layaknya anak-anak burung, lalu beliau bersabda, '*Panggillah seorang tukang cukur untukku!*'

Rasulullah pun menyuruh kami (untuk mendekat), lalu tukang cukur itu mencukur habis rambut-rambut kepala kami."[155] (HR. Abu Daud dan Ath-Thayalisi)

---

153 Yang dimaksud di sini adalah hadits riwayat Muslim yang bersumber dari Ibnu Umar yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW telah melarang perbuatan *qaza'* (mencukur habis sebagian rambut kepala), (1/1675).

154 HR. Ahmad (3/88), Abu Daud (4195) dan An-Nasa'i (8/130). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

155 HR. Abu Daud (4192) dan An-Nasa'i (8/182). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Selain itu, juga karena mencukur habis rambut kepala dengan menggunakan gunting tidak dimakruhkan, sementara mencukur rambut dengan menggunakan pisau merupakan perbuatan yang sejenis. Sabda Nabi SAW, "*Tidaklah termasuk golongan kami orang yang mencukur habis (rambutnya)*". Maksudnya adalah ketika dalam kondisi tertimpa musibah. Ibnu Abdul Barr berkata, "Para ulama sepakat bahwa mencukur habis rambut kepala adalah dibolehkan, dan ini mencukupi untuk dijadikan sebagai dalil. Sedangkan mencukur habis rambut dengan menggunakan gunting juga tidak dimakruhkan, sesuai kesepakatan para ulama." Ahmad berkata, "Sesungguhnya mereka hanya menghukumi makruh mencukur habis rambut dengan menggunakan pisau (silet). Adapun jika dilakukan dengan menggunakan gunting, maka hal itu tidak mengapa. Sebab, dalil yang menunjukkan hukum makruh itu hanya berkaitan dengan mencukur habis rambut kepala dengan menggunakan pisau."

Pasal: Adapun mencukur habis sebagian rambut kepala dihukumi makruh. Perbuatan seperti tersebut dinamakan dengan *qaza'*. Hal ini sesuai dengan hadits Ibnu Umar yang telah diriwayatkan oleh Abu Daud —seperti yang telah kami sebutkan di atas—. Lafazh hadits tersebut menyatakan bahwa Nabi SAW melarang melakukan *qaza'* (mencukur habis sebagian rambut kepala), lalu beliau bersabda, "*Cukur habis semuanya atau biarkan semuanya.*" Pada sebagian syarat yang diajukan oleh Umar kepada orang-orang kafir Dzimmi adalah agar mereka mencukur habis bagian depan rambut kepala mereka, dimana hal itu dimaksudkan agar mereka dapat dibedakan dari kaum muslimin. Sehingga di antara kaum muslimin yang melakukan hal yang sama digolongkan telah menyerupai mereka.

Pasal: Tidak ada perbedaan riwayat (pendapat) mengenai makruhnya seorang wanita mencukur habis rambut kepalanya tanpa ada keperluan pun yang menuntut. Abu Musa berkata, "Rasulullah SAW telah membebaskan dirinya dari *shaliqah* dan wanita yang mencukur habis rambut kepalanya."[156] (HR. Al Bukhari Muslim) Al Khallal juga meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Qatadah, dari 'Ikrimah bahwa ia berkata, "Nabi SAW melarang seorang wanita untuk

[156] HR. Al Bukhari (3/1296/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/100).

mencukur habis rambut kepalanya."[157]

Al Atsram berkata, "Aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya tentang seorang wanita yang tidak mampu untuk mengurus rambutnya, 'Apakah ia boleh mencukur habis rambutnya, berdasarkan hadits Maimunah?' Abu Abdullah menjawab, 'Mengapa ia mencukur habis rambutnya?' Seseorang berkata kepadanya, 'Dia tidak mampu untuk meminyaki rambutnya dan melakukan hal-hal yang diperlukan oleh rambut, hingga di dalam rambutnya terdapat banyak binatang (kutu).' Abu Abdullah menjawab, 'Jika karena satu keperluan (alasan), maka aku berharap hal itu tidak mengapa'."

Pasal: Mencabut uban adalah makruh. Hal itu sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh 'Amr bin Syu'aib yang berbunyi, "Rasulullah SAW melarang mencabut uban, lalu beliau bersabda,

إِنَّهُ نُورُ الإِسْلاَمِ

'*Sesungguhnya uban merupakan cahaya Islam*'."[158]

Diriwayatkan dari Thariq bin Hubaib, bahwa seorang tukang bekam pernah mencukur kumis Nabi SAW, lalu ia melihat ada sebuah uban pada jenggot beliau. Maka, ia pun berniat mengambil uban itu. Akan tetapi, Nabi SAW segera memegang tangan orang itu, lalu bersabda, "*Barangsiapa yang memiliki sehelai uban sementara ia beragama Islam, maka uban itu akan menjadi cahaya bagi dirinya pada hari Kiamat kelak.*"[159]

---

[157] HR. At-Tirmidzi (914) dan An-Nasa'i (8/130). Abu Isa berkata, "Pada hadits Ali terdapat kerancuan. Hadits ini juga diriwayatkan dari Hammad bin Salamah dari Qatadah dari Aisyah. Hadits Aisyah tersebut telah diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (915). Al Albani menganggap *shahih* hadits tersebut. Sementara dalam kitab *Tuhfah Al Ahwadzi* (3/566), Al Mubarakfuri cenderung untuk menganggap kuat *sanad* hadits tersebut. Abu Isa berkata, "Pendapat yang diamalkan oleh para ulama adalah bahwa mereka tidak membolehkan seorang wanita untuk mencukur habis rambutnya, tetapi mereka membolehkannya untuk memotong pendek rambutnya."

[158] HR. Ahmad (2/212), At-Tirmidzi (2821) dan Ibnu Majah (3721). Dalam riwayat Ibnu Majah, disebutkan lafazh "*Nuurul mukmin*" (cahaya seorang mukmin). Dalam kitab *Ash-Shahihah* (1243), Al Albani menyebutkan hadits serupa, lalu ia menganggapnya *shahih*.

[159] HR. Ahmad (4/386) dan (6/20), dan At-Tirmidzi (1634). Dalam kitab *Ash-Shahihah*

Hadits ini diriwayatkan oleh Al Khallal dalam kitab *Jami'*-nya.

Pasal: Mencukur habis rambut pada bagian tengkuk kepala adalah makruh. Yang demikian itu hanya ditujukan kepada orang yang tidak mencukur habis seluruh rambut kepalanya, padahal tidak ada suatu keperluan yang menuntutnya untuk melakukan hal tersebut. Al Marwadzi berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abdullah tentang hukum mencukur habis rambut pada bagian tengkuk kepala, ia lalu menjawab, 'Itu adalah termasuk perbuatan kaum Majusi, padahal barangsiapa yang menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk dalam golongan mereka.' Abu Abdullah juga berkata, 'Tidaklah mengapa jika seseorang mencukur rambut pada bagian tengkuk kepalanya ketika hendak berbekam'."

Adapun mengenai hukum menghilangkan rambut di bagian wajah, Muhanna berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah tentang hukum menghilangkan rambut (di bagian wajah), maka ia pun menjawab, 'Hal itu tidaklah mengapa bagi kaum wanita, tetapi aku menganggapnya makruh bagi kaum laki-laki'."

Pasal: Seseorang disunahkan untuk mengecat ubannya dengan cat —rambut— yang tidak berwarna hitam. Ahmad berkata, "Sesungguhnya aku pernah melihat seorang laki-laki tua yang ubannya dicat, dan aku pun merasa senang kepadanya." Ahmad pernah mengajar seorang laki-laki, ia bertanya, "Mengapa kamu tidak mengecat (ubanmu)?" Orang itu menjawab, "Aku malu." Ahmad pun berkata, "Maha Suci Allah. Ini adalah sunah Rasulullah SAW."

Al Marwadzi berkata: Aku berkata, "Telah diriwayatkan dari Bisyr bin Al Harits bahwa ia berkata, 'Ibnu Daud bertanya kepadaku, 'Apakah kamu telah mengecat (ubanmu)?' Aku menjawab, 'Aku tidak sempat untuk membasuhnya, maka bagaimana mungkin aku sempat untuk mengecatnya?' Ibnu Daud berkata, 'Nabi SAW telah bersabda, '*Ubahlah uban (kalian)*'."[160] Abu Bakar, Umar dan kaum Muhajirin juga telah mengecat uban-uban mereka. Mereka adalah orang-orang yang tidak sempat untuk membasuh (maksudnya: mengurusi) ubannya, akan tetapi

---

(1244), Al Albani menyebutkan hadits ini, lalu ia berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

[160] HR. Ahmad (1/165) dari hadits Zubair. Ahmad Syakir berkata, "*Sanad*-nya *shahih*." Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (1752) dan An-Nasa'i (8/137).

karena Nabi SAW memerintahkan mereka untuk mengecatnya, maka mereka pun melakukan hal itu. Sebab, barangsiapa yang tidak melakukan apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah SAW, maka ia tidak mendapatkan satu bagian pun dari agama Islam, seperti yang disebutkan pada hadits Abu Dzar, hadits Abu Hurairah, hadits Abu Ramtsah, dan hadits Ummu Salamah.[161]

Mengecat uban dengan menggunakan daun pacar (inai) dan katum (jenis tumbuh-tumbuhan) adalah disunahkan, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Khallal dan Ibnu Majah melalui *sanad* mereka berdua dari Tamim bin Abdullah bin Mauhib, bahwa ia berkata, "Aku pernah menemui Ummu Salamah. Saat itu, ia mengeluarkan untuk kami sehelai rambut Rasulullah SAW yang telah dicat dengan menggunakan daun pacar (inai) dan katum."[162] Diriwayatkan bahwa Abu Bakar juga mengecat rambutnya menggunakan daun pacar dan katum. Tidak mengapa pula jika pengecatan rambut itu dilakukan dengan menggunakan *waras* (jenis tumbuh-tumbuhan) dan za'faran.[163]

Diriwayatkan dari Al Hakam bin 'Amr Al Ghifari, bahwa dia berkata, "Aku dan saudara laki-lakiku yang bernama Rafi' pernah menemui Amirul Mukminin Umar. Saat itu, ubanku sedang dicat dengan menggunakan daun pacar, sedangkan uban saudara laki-lakiku dicat menggunakan cat berwarna kuning. Maka, Umar bin Khathab berkata, "Ini adalah cat (yang merupakan simbol) Islam." Lalu ia berkata kepada

---

[161] HR. Abu Daud (4205), At-Tirmidzi (1753), Ibnu Majah (3622), An-Nasa'i (8/139) dan Ahmad (5/147). Pada hadits Abu Dzar disebutkan dengan lafazh, "*Sesungguhnya hal terbaik yang digunakan untuk mengubah uban adalah pacar (inai) dan katum (jenis tumbuh-tumbuhan).*" Al Bukhari (6/3462/*Fath Al Bari*), Muslim (3/1663), dan yang lainnya telah meriwayatkan dari hadits Abu Hurairah dengan lafazh, "*Sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak mengecat uban mereka, maka lakukanlah hal yang berbeda dengan mereka.*" Sementara Abu Daud (4206), Ahmad (4/163) dan An-Nasa'i (8/140) telah meriwayatkan dari hadits Abu Ramtsah dengan lafazh, "Aku pergi bersama ayahku menuju (kediaman) Nabi SAW, sementara (saat itu) pada rambut beliau terdapat banyak lumuran pacar (inai)." Hadits lain yang juga bersumber dari Abu Ramtsah yang terdapat pada riwayat Abu Daud (4208) dan Ahmad (2/227) disebutkan dengan lafazh lain.

[162] HR. Al Bukhari (10/5807/*Fath Al Bari*), Ibnu Majah (3623) dan Ahmad (6/296).

[163] HR. Ahmad (3/472). Yang dimaksud dengan *wars* adalah sejenis tumbuh-tumbuhan yang berwarna kuning yang sering dijumpai di negeri Yaman, dimana tumbuh-tumbuhan itu sering dijadikan sebagai bedak untuk muka.

saudara laki-lakiku, Rafi', "Ini adalah cat (yang merupakan simbol) iman."

Mengecat uban dengan menggunakan warna hitam adalah makruh. Seseorang pernah bertanya kepada Abu Abdullah, "Apakah mengecat (uban) dengan warna hitam itu dimakruhkan?" Abu Abdullah pun menjawab, "Ya, demi Allah —itu dimakruhkan—." Abu Abdullah juga berkata, "Abu Bakar pernah datang bersama ayahnya kepada Rasulullah SAW. Saat itu (rambut) kepala dan jenggotnya berwarna putih, maka Rasulullah SAW bersabda,

غَيِّرُوهُمَا وَجَنِّبُوهُ السَّوَادَ

'Ubahlah (warna) keduanya, tetapi hindarilah warna hitam.'"[164] Abu Daud telah meriwayatkan secara *marfu'* melalui jalur *sanad*-nya dari **Ibnu Abbas,**

يَكُونُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ يَخْضِبُونَ بِهَذَا السَّوَادِ كَحَوَاصِلِ الْحَمَامِ لَا يَرِيحُونَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ.

*"Di akhir zaman nanti, akan ada suatu kaum yang mengecat (ubannya) dengan warna hitam ini seperti (warna) bagian depan kamar mandi (*sebuah kiasan), *dimana mereka tidak akan mencium bau surga."*[165]

Dalam masalah ini, Ishaq telah memberikan keringanan dengan membolehkan seorang wanita mengecat hitam ubannya dengan maksud agar terlihat cantik oleh suaminya.

Pasal: Seseorang juga disunahkan untuk memakai celak pada matanya dalam jumlah ganjil, memakai minyak dengan cara berselang hari (sehari memakai dan sehari tidak), melihat dirinya di cermin, dan memakai wangi-wangian. Hanbal berkata, "Aku pernah melihat Abu Abdullah. Saat itu, ia memiliki sebuah porselin yang di

---

[164] HR. Muslim (3/1663), Ahmad (3/160), Abu Daud (4204), Ibnu Majah (3624) dan An-Nasa'i (8/138).

[165] HR. Ahmad (1/273), Abu Daud (4212) dan An-Nasa'i (8/138) dari hadits Ibnu Abbas. Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

dalamnya terdapat cermin, celak dan sisir. Jika ia telah selesai dari pertemuan bersama kelompoknya, maka ia akan melihat dirinya di cermin, lalu memakai celak dan sisir. Jabir bin Abdullah telah meriwayatkan, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

عَلَيْكُمْ بِالإِثْمِدِ فَإِنَّهُ يَجْلُو الْبَصَرَ وَيُنْبِتُ الشَّعَرَ.

'Hendaklah kalian memakai itsmid (sejenis celak), karena sesungguhnya ia dapat memperjelas penglihatan dan menumbuhkan rambut (pada mata).'"[166]

Pernah ditanyakan kepada Abu Abdullah, "Bagaimana cara seseorang memakai celak?" Ia menjawab, "Dalam jumlah ganjil." Akan tetapi, riwayat ini tidak memiliki *sanad*. Abu Daud telah meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

مَنِ اكْتَحَلَ فَلْيُوتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لا فَلا حَرَجَ.

"*Barangsiapa yang memakai celak, hendaklah ia melakukannya dalam jumlah ganjil. Barangsiapa yang telah melakukan hal itu, maka sungguh apa yang ia lakukan itu baik. Sedangkan barangsiapa yang tidak melakukannya, maka tidak apa-apa.*"[167]

Yang dimaksud *witr* (ganjil) di sini adalah tiga kali pada setiap mata. Ada pula yang berpendapat, tiga kali di mata kanan dan dua kali di mata kiri sehingga bilangan ganjil itu diperoleh setelah kedua mata itu dicelaki semuanya.

Al Khallal telah meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Abdullah bin Al Mughaffal, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW melarang (kita untuk) meminyaki rambut kecuali secara berselang hari."[168] Ahmad berkata, "Maksudnya adalah, sehari meminyaki rambut

---

[166] HR. Ahmad (1/274), At-Tirmidzi (1757) dan Ibnu Majah (3496). *Sanad* hadits ini adalah *shahih*.

[167] HR. Ahmad (4/156) dari hadits 'Uqbah dengan lafazh, "*Jika salah seorang di antara kalian memakai celak, maka hendaklah dia memakainya dalam jumlah ganjil.*" Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud (1/35) dan Ibnu Majah (1/338). Al Albani menganggap *dha'if* hadits ini.

[168] HR. Ahmad (4/86), Abu Daud (4159), At-Tirmidzi (1756) dan An-Nasa'i

dan sehari tidak." Imam Ahmad sangat suka memakai wangi-wangian, karena Rasulullah SAW sangat suka kepada wangi-wangian dan sering memakainya.

Pasal: Telah diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau melaknat *al waashilah,* dan *al mustaushilah.*[169] Hal-hal tersebut merupakan perbuatan-perbuatan yang diharamkan, karena Nabi SAW telah melaknat para pelakunya, padahal melaknat pelaku suatu perbuatan yang dihalalkan tidaklah dibolehkan.

Yang dimaksud dengan *al waashilah* adalah wanita yang menyambung rambutnya dengan sesuatu yang lain (bukan rambut) atau dengan rambut milik orang lain. Sedangkan yang dimaksud dengan *al mustaushulah* adalah wanita yang rambutnya disambung atas perintahnya sendiri. Ini merupakan suatu perbuatan yang tidak dibolehkan, sesuai dengan hadits tersebut. Hal itu juga sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah RA bahwa seorang wanita pernah mendatangi Nabi SAW, lalu ia berkata, "Sesungguhnya anak perempuanku akan menjadi pengantin, akan tetapi rambutnya telah terpotong-potong, apakah aku boleh menyambung rambutnya itu?" Nabi SAW pun menjawab,

لَعَنْتُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ.

"*Aku melaknat wanita yang menyambung rambutnya dan wanita yang minta disambung rambutnya.*"[170]

Dengan demikian, maka menyambung rambut seorang wanita dengan menggunakan rambut orang lain tidaklah dibolehkan, sesuai dengan hadits-hadits tersebut. Juga sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Muawiyah bahwa ia pernah mengeluarkan satu gulungan rambut, lalu ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah

---

(8/132. Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

[169] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud (4049), Ahmad (4/134), dan An-Nasa`i (8/149) dengan lafazh, "Rasulullah SAW melarang (kita dari) perbuatan mengikir gigi, mentato badan, mencabut bulu di wajah..." Adapun hadits riwayat Al Bukhari (10/5937/*Fath Al Bari*) dan Muslim (3/1677) disebutkan dengan lafazh, "*Rasulullah melaknat wanita yang menyambung rambut, wanita yang minta disambung rambutnya, wanita yang mentato, wanita yang minta ditato....*"

[170] HR. Al Bukhari (10/5934/*Fath Al Bari*), Muslim (3/1677), dan Ahmad (5/25).

SAW melarang (kita) dari hal seperti ini." Kemudian Muawiyah berkata, "Sesungguhnya Bani Isra`il mengalami kehancuran ketika kaum wanita mereka membuat hal seperti ini."[171]

Adapun menyambung rambut dengan menggunakan benda lain selain rambut, maka jika sekiranya kepala seorang wanita masih kuat untuk menahannya, maka perbuatan seperti itu tidaklah mengapa. Hal itu disebabkan karena adanya suatu keperluan yang menuntutnya untuk melakukan perbuatan tersebut, dimana hal ini tidak mungkin lagi ditinggalkan. Akan tetapi, jika kadar benda itu lebih banyak sehingga kepala seorang wanita tidak kuat lagi menahannya, maka mengenai hal ini, ada dua pendapat:

Pertama: Hal itu dimakruhkan tetapi tidak diharamkan, sesuai dengan hadits Muawiyah yang menyebutkan secara khusus rambut yang disambung dengan rambut milik orang lain, dimana hadits ini dapat dijadikan sebagai penafsiran terhadap lafazh umum. Dengan demikian, maka berlakulah hukum makruh karena adanya lafazh bersifat umum tersebut yang terdapat pada seluruh hadits yang berkaitan dengan hal ini.

Telah diriwayatkan dari Muawiyah, bahwa ia berkata, "Janganlah seorang wanita menyambung rambut kepalanya dengan rambut (orang lain), *qaraamil*[172], dan bulu. Sungguh, Nabi SAW telah melarang (kita) dari *washshaal.* Segala sesuatu yang digunakan untuk menyambung rambut dinamakan dengan *washshaal.*" Telah diriwayatkan dari Jabir, bahwa dia berkata, "Nabi SAW telah melarang seorang wanita untuk menyambung rambutnya dengan sesuatu apapun."[173]

Al Marwadzi berkata, "Salah seorang wanita dari kalangan orang-orang yang biasa bekerja sebagai penyisir rambut datang kepada Abu Abdullah, lalu ia berkata, 'Sesungguhnya aku telah menyambung rambut seorang wanita dengan menggunakan *qaraamil,* lalu aku menyisir rambutnya itu. Apakah menurutmu, aku boleh berhaji dengan menggunakan uang yang aku peroleh dari apa yang aku kerjakan itu?' Abu Abdullah pun menjawab, 'Tidak.' Abu Abdullah menganggap makruh uang dari hasil pekerjaan seperti itu. Kemudian Abu Abdullah

---

171 HR. Al Bukhari (10/5932/*Fath Al Bari*) dan Muslim (3/1679).

172 Yang dimaksud dengan *qaraamil* adalah gulungan-gulungan rambut atau bulu yang digunakan oleh seorang wanita untuk menyambung rambutnya.

173 HR. Muslim (3/1679) dan Imam Ahmad dalam kitab *Al-Musnad* (3/296).

berkata kepada wanita itu, 'Sesungguhnya haji itu sebaiknya dilakukan dengan menggunakan harta yang lebih baik daripada harta ini.'"

Nampaknya, perbuatan yang diharamkan di sini adalah menyambung rambut seseorang dengan menggunakan rambut milik orang lain. Ini disebabkan karena perbuatan seperti itu mengandung unsur penipuan dan penggunaan sesuatu yang status kenajisannya masih diperselisihkan. Adapun menyambung rambut dengan menggunakan benda lain tidaklah diharamkan. Ini disebabkan karena perbuatan tersebut tidak mengandung unsur-unsur yang telah disebutkan di atas. Bahkan sebaliknya, ia mengandung suatu kemashalatan (kebaikan) karena dengan perbuatan tersebut, seorang wanita dapat mempercantik dirinya dengan niat untuk sang suami, dengan menggunakan sesuatu yang tidak membahayakan dirinya. *Wallahu A'lam.*

Pasal: Maksud dari *An-naamishah, al mutanammishah, al waasyirah,* dan *al mustausyirah.* *An-naamishah* adalah seorang wanita yang mencabut rambut (bulu) di wajahnya. Adapun yang dimaksud dengan *al mutanammishah* adalah wanita yang dicabut rambut (bulu) di wajahnya atas perintahnya sendiri. Perbuatan seperti ini tidak dibolehkan sesuai dengan hadits tersebut. Akan tetapi, jika rambut atau bulu itu dicukur, maka hal itu tidaklah mengapa. Sebab, hadits tersebut hanya menyebutkan lafazh "mencabut". Pendapat ini telah dikatakan secara tegas oleh Ahmad.

Sementara yang dimaksud dengan *al waasyirah* adalah wanita yang mengikir gigi-giginya dengan menggunakan alat pengikir atau alat-alat sejenisnya, dengan tujuan untuk mengecilkannya, merenggangkannya, atau untuk memperindahnya. Sedangkan *al mustausyirah* adalah seorang yang dikikir gigi-giginya atas izin darinya. Dalam hadits lain disebutkan, "*Allah melaknat wanita yang mentato dan wanita yang minta ditato.*"[174]

---

[174] HR. Al Bukhari (10/5942) dan Muslim (3/1678) dari hadits Ibnu Umar dengan lafazh, "*Allah melaknat wanita-wanita yang mentato dan wanita-wanita yang minta ditato.*"

بَابُ السِّوَاكِ وَسُنَنِ الْوُضُوءِ

BAB
SIWAK DAN SUNAH WUDHU

14. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bersiwak disunahkan pada setiap shalat."

Mayoritas ulama berpendapat bahwa bersiwak merupakan perbuatan yang sunah dan tidak wajib. Dalam hal ini, kami tidak mengetahui ada orang yang menganggapnya wajib kecuali Ishaq dan Daud. Menurut mereka berdua, wajibnya siwak itu karena perbuatan itu telah diperintahkan, padahal sebuah perintah mengandung arti wajib. Abu Daud meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya bahwa Nabi SAW telah memerintahkan (setiap orang) untuk berwudhu ketika hendak melakukan setiap shalat, baik ia masih dalam keadaan suci maupun tidak. Akan tetapi, karena hal itu sangat menyulitkan, maka beliau pun hanya memerintahkan kita untuk bersiwak pada setiap shalat.[175]

Adapun pendapat kami didasarkan pada sabda Nabi SAW,

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ.

"*Seandainya aku tidak akan memberatkan umatku, niscaya aku akan memerintahkan mereka untuk bersiwak pada setiap shalat.*"[176] (HR. Al Bukhari Muslim)

Maksudnya adalah, "*niscaya aku akan memerintahkan mereka dengan sebuah perintah wajib,*" karena unsur 'memberatkan' biasanya akan muncul pada perintah yang bersifat wajib, dan bukan pada perintah yang bersifat sunah. Ini menunjukkan bahwa perintah yang ada pada

---

[175] HR. Abu Daud (48), Ad-Darimi (658) dan Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/37, 38). Al Albani menganggap *hasan* hadits ini.

[176] HR. Al Bukhari (887), Muslim (1/220), Abu Daud (46), An-Nasa`i (1/266) dan Ahmad (1/80).

hadits yang mereka sebutkan merupakan perintah yang bersifat sunah. Ada kemungkinan pula, bahwa siwak itu merupakan sebuah perbuatan yang wajib, tetapi itu hanya khusus untuk Nabi SAW saja. Pemahaman seperti ini dapat mengkompromikan antara kedua hadits tersebut.

Para ulama sepakat bahwa hukum bersiwak adalah sunah muakkadah. Hal itu karena adanya dorongan dari Nabi SAW dan juga sikap beliau yang selalu melakukannya, selalu menganjurkannya, dan telah menyebutkannya ke dalam hal-hal yang termasuk fitrah (kesucian manusia) dalam sebuah hadits yang telah kami riwayatkan di atas. Telah diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq RA dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ.

"*Siwak dapat menyucikan mulut dan dapat mendatangkan keridhaan Tuhan.*"[177]

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya.

Telah diriwayatkan dari Aisyah RA, bahwa ia berkata, "Ketika Nabi SAW hendak masuk ke dalam rumahnya, beliau lalu akan memulainya dengan bersiwak."[178] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Telah diriwayatkan pula dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

إِنِّي لَأَسْتَاكُ حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ أُحْفِيَ مَقَادِمَ فَمِي.

"*Sesungguhnya aku selalu bersiwak hingga aku merasa khawatir akan menghilangkan lapisan-lapisan terdepan dari gigi-gigiku.*"[179]

---

[177] Diriwayatkan oleh Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/3, 10). Syeikh Ahmad Syakir berkata, "*Sanad* hadits ini *munqathi'* (terputus)." Aku berkata, "Akan tetapi Ahmad telah meriwayatkannya secara *mu'allaq* dengan menggunakan lafazh yang mengandung makna *jazm* (kepastian) dari hadits Aisyah (5/178), dengan lafazh, "Aisyah berkata, '....'(kemudian dia menyebutkan hadits)." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad (6/47, 62, 124, 238), An-Nasa`i (1/50), dan Al Baihaqi (1/34). Al Albani telah menyebutkan hadits tersebut dalam kitab *Al Irwa`* (1/105), lalu dia berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

[178] HR. Muslim (1/220), Ahmad (6/41, 42), Ibnu Majah (290) dan An-Nasa`i (1/13).

[179] HR. Ibnu Majah (1/289) dari hadits Abu Umamah. Sanad hadits ini adalah

(HR.Ibnu Majah)

Bersiwak ini akan lebih ditekankan pada tiga tempat: ketika hendak shalat sesuai dengan hadits pertama; ketika bangun tidur, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Hudzaifah bahwa ia berkata, "Ketika Rasulullah SAW bangun dari (tidur pada) waktu malam, maka beliau menggosok mulutnya dengan menggunakan siwak."[180] (HR. Al Bukhari Muslim) Maksudnya, "beliau membasuh mulutnya..." Diriwayatkan dari Aisyah bahwa ia berkata, "Tidaklah Rasulullah SAW tidur, baik pada waktu malam ataupun siang, lalu beliau bangun, melainkan beliau akan bersiwak terlebih dahulu sebelum berwudhu."[181] (HR Abu Daud) Hal itu disebabkan karena ketika seseorang tidur, maka mulutnya akan tertutup sehingga bau mulutnya pun akan berubah. Selain itu, bersiwak juga disunahkan ketika terjadi perubahan pada mulut seseorang, baik karena faktor makanan atau karena yang lainnya. Sebab, tujuan disyariatkannya bersiwak adalah untuk menghilangkan bau yang tidak sedap dan mengubahnya menjadi bau wangi.

Pasal: Yang digosok oleh seseorang adalah gigi-gigi dan lidahnya. Abu Musa berkata, "Kami pernah mendatangi Rasulullah. Saat itu, kami melihat beliau sedang bersiwak dengan menggosok lidahnya."[182] (HR. Al Bukhari dan Muslim) Rasulullah SAW pernah bersabda, "*Sesungguhnya aku selalu bersiwak hingga aku merasa khawatir akan menghilangkan lapisan-lapisan terdepan dari gigi-gigiku.*"

---

dha'if (lemah) karena di dalamnya terdapat Ali bin Yazid.

180 HR. Al Bukhari (1/245/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/220, 221) dari hadits Hudzaifah.

181 Diriwayatkan oleh Abu Daud (1/57) dari hadits Aisyah. Al Albani berkata, "Hadits ini tergolong hadits *hasan*, kecuali hanya pada perkataannya, 'ataupun siang'." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmad (6/160).

182 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari (1/244) dengan lafazh, "Aku pernah mendatangi Nabi SAW. Saat itu, aku menemukan beliau sedang bersiwak dengan sebuah siwak dengan menggunakan tangannya. Beliau mengatakan (*a', a'*). Beliau bersiwak di dalam mulutnya seakan-akan beliau sedang muntah." Hadits ini juga diriwayatkan oleh Muslim (1/220) dari hadits Abu Musa dengan lafazh, "Aku menemui Nabi SAW. Saat itu, ujung siwak sedang berada di atas lidah beliau." Yang dimaksud dengan ungkapan "seakan-akan beliau sedang muntah" adalah, bahwa beliau mengeluarkan suara seperti suara seseorang yang sedang muntah.

Dalam bersiwak, sebaiknya seseorang menggosok gigi-giginya secara melintang, sesuai sabda Nabi SAW,

اسْتَاكُوا عَرْضًا، وَادْهِنُوا غِبًّا، وَاكْتَحِلُوا وِتْرًا.

"Bersiwaklah secara melintang, minyakilah (rambut kalian) dengan berselang hari, dan pakailah celak mata dalam jumlah ganjil."[183]

Hal ini disebabkan menggosok gigi secara memanjang dari ujung-ujung gigi ke pangkal-pangkalnya dapat merusak gusi dan akar-akar gigi. Selain itu, seseorang disunahkan untuk memulainya dari arah kanan, karena Aisyah RA pernah berkata, "Nabi SAW suka untuk memulai sesuatu dari kanan, baik ketika hendak memakai sandal, berjalan, bersuci, maupun dalam setiap urusan yang dilakukannya."[184]

Setelah bersiwak, hendaknya seseorang membasuh siwaknya menggunakan air yang tujuan untuk menghilangkan kotoran-kotoran yang melekat padanya. Aisyah RA pernah berkata, "Rasulullah SAW selalu memberikan siwak kepadaku agar aku membasuhnya (dengan air). Aku pun memulai bersiwak, lalu aku kembali membasuhnya (dengan air) dan kemudian memberikannya kembali kepada beliau."[185] (HR. Abu Daud) Telah diriwayatkan pula dari Aisyah bahwa ia berkata, "Kami selalu menyiapkan untuk Rasulullah SAW tiga bejana (air) yang telah ditutup sejak malam hari: satu bejana untuk beliau gunakan bersuci, satu bejana untuk beliau gunakan bersiwak, dan satu bejana lagi untuk beliau gunakan minum."[186] (HR. Ibnu Majah)

---

[183] As-Suyuthi menyebutkan hadits ini dalam kitab *Ad-Durar Al Muntatsirah* (1/31). Ibnu Ash-Shalah berkata, "Aku telah mencari hadits tersebut, akan tetapi aku sama sekali tidak menemukannya di dalam satu kitab hadits pun." Al Ajluni juga telah menyebutkannya dalam kitab *Kasyf Al Khafa`* (1/133). Dia berkata, "Syaikh Nawawi menjelaskan dalam kitab *Syarh Al Madzhab*, 'Hadits ini merupakan hadits yang lemah dan tidak dikenal.'"

[184] Al Bukhari (168) dan Muslim (1/226) dari hadits Aisyah RA.

[185] Diriwayatkan oleh Abu Daud (1/52) dari hadits Aisyah. Al Albani menganggap *hasan* hadits ini.

[186] HR. Ibnu Majah (1/361). Dalam kitab *Az-Zawa`id*, Ibnu Majah berkata, "Hadits ini adalah dhai'if berdasarkan kesepakatan para ahli hadits bahwa Huraits bin Al-Kharit adalah seorang periwayat yang lemah."

Pasal: Kayu siwak yang dimaksud. Disunahkan agar siwak yang digunakan untuk menggosok gigi adalah berupa sebatang kayu yang lunak, dapat membersihkan mulut, tidak membahayakan mulut, serta tidak hancur ketika berada di dalam mulut. Kayu yang dimaksud adalah seperti kayu *arak* dan *'urjun*.

Sebaiknya seseorang tidak bersiwak dengan menggunakan kayu delima ataupun kayu-kayu yang semerbak baunya. Sebab, telah diriwayatkan dari Qabishah bin Dzu`aib bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

لاَ تُخَلَّلُوْا بِعُوْدِ الرَّيْحَانِ وَلاَ الرُّمَّانِ فَإِنَّهُمَا يُحَرِّكَانِ عَرَقَ الْجِذَامِ.

'Janganlah kalian bersiwak menggunakan kayu Raihan dan Rumman (delima) karena keduanya dapat mendatangkan penyakit lepra'."[187]

Hadits ini diriwayatkan oleh Muhammad bin Husain Al Azdi melalui jalur *sanad*-nya. Ada yang berpendapat bahwa siwak dengan menggunakan kayu Raihan dapat membahayakan daging mulut. Jika seseorang bersiwak dengan menggunakan salah satu jari tangannya atau potongan kain, maka ada yang berpendapat bahwa orang itu belum mendapatkan sunah. Sebab, hal itu tidak dikehendaki oleh syariat (agama). Selain itu, juga disebabkan karena hasil yang diperoleh tidak sebersih ketika seseorang bersiwak dengan menggunakan kayu. Namun pendapat yang benar, adalah bahwa orang itu sudah mendapatkan sunah sesuai dengan kadar "Kebersihan mulut" yang berhasil diperolehnya. Dalam hal ini, melakukan suatu sunah dengan kadar yang sedikit karena tidak mampu untuk melakukannya dengan kadar yang banyak tidak bisa diabaikan begitu saja. *Wallahu a'lam.*

Muhammad bin Abdul Baqi telah mengabarkan kepada kami, Rizqullah bin Abdul Wahhab At-Tamimi telah mengabarkan kepada kami, Abu Husain bin Bisyran telah mengabarkan kepada kami, Ibnu Al Bukhtari telah mengabarkan kepada kami, Ahmad bin Ishaq bin Shalih menceritakan kepada kami, Khalid bin Khaddasy menceritakan kepada

---

[187] Hadits ini disebutkan oleh As-Suyuthi dalam kitab *Jam' Al Jawami'* (884). As-Suyuthi menisbatkannya kepada Ibnu Asakir dari hadits Qabishah.

kami, Muhammad bin Al Mutsanna telah menceritakan kepada kami, sebagian keluargaku telah menceritakan kepadaku dari Anas bin Malik, bahwa seorang laki-laki dari Bani 'Amr bin 'Auf berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya engkau telah menganjurkan kepada kami untuk bersiwak, apakah ada hal lain selain itu?" Beliau pun menjawab,

أُصْبُعَيْكَ سِوَاكٌ عِنْدَ وُضُوْئِكَ، أَمِرُّهُمَا عَلَى أَسْنَانِكَ، إِنَّهُ لاَ عَمَلَ لِمَنْ لاَ نِيَّةَ لَهُ، وَلاَ أَجْرَ لِمَنْ لاَ حَسَنَةَ لَهُ.

"Dua di antara jari-jari tanganmu merupakan siwakmu saat kamu sedang berwudhu. Gosokkanlah keduanya pada gigi-gigimu. Sesungguhnya tidak ada (pahala dari) suatu perbuatan bagi orang yang tidak memiliki niat, dan tidak ada pahala bagi orang yang tidak memiliki kebaikan."[188]

15. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kecuali jika ia berpuasa, maka hendaknya tidak bersiwak dari mulai waktu shalat Zhuhur hingga terbenamnya matahari."

Ibnu Uqail berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat (di antara para ulama) bahwa orang yang berpuasa tidak disunahkan untuk bersiwak setelah tergelincirnya matahari." Akan tetapi, apakah yang demikian itu dimakruhkan? Mengenai hal ini, terdapat dua pendapat:

Pertama: Dimakruhkan. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i, Ishaq dan Abu Tsaur. Pendapat ini telah diriwayatkan dari Umar, Atha` dan Mujahid. Ia sesuai dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ia berkata, "Disunahkan bersiwak (di waktu yang berada) di antara shalat Subuh dengan Zhuhur, dan tidak disunahkan bersiwak setelah itu." Hal ini juga disebabkan karena disunahkannya bersiwak itu adalah untuk menghilangkan bau mulut, padahal Nabi SAW telah bersabda,

لَخُلُوْفُ فَمِ الصَّائِمِ عِنْدَ اللهِ أَطْيَبُ مِنْ رِيْحِ الْمِسْكِ

---

[188] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan Al Kubra*, (1/41). Al Baihaqi menganggap lemah hadits ini.

"Sungguh berubahnya (bau) mulut orang yang sedang berpuasa adalah lebih wangi menurut Allah daripada bau minyak Misik."[189]

At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits yang berkualitas *hasan*."

Kedua: Tidak dimakruhkan, dan ia boleh dilakukan baik pada waktu pagi maupun sore. Ini merupakan pendapat An-Nakha'i, Ibnu Sirin, Urwah, Malik dan para ulama *ahlur-ra`yi*. Pendapat ini telah diriwayatkan dari Umar, Ibnu Abbas dan Aisyah RA. Pendapat ini didasarkan pada keumuman lafazh dari hadits-hadits yang berkaitan dengan masalah siwak ini. Selain itu, juga didasarkan pada sabda Rasulullah SAW,

مِنْ خَيْرِ خِصَالِ الصَّائِمِ السِّوَاكُ.

"Di antara hal baik yang dilakukan oleh orang yang berpuasa adalah bersiwak."[190] (HR Ibnu Majah)

Amir bin Rabi'ah berkata, "Aku pernah melihat Nabi SAW bersiwak berkali-kali, padahal beliau sedang berpuasa." At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits yang berkualitas *hasan*."[191]

16. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "—Seseorang juga disunahkan untuk— membasuh kedua tangannya sebanyak tiga kali ketika ia baru bangun dari tidur malam, sebelum ia memasukkan kedua tangannya itu ke dalam bejana."

Membasuh kedua tangan di awal wudhu merupakan perbuatan yang disunahkan secara umum, baik ketika seseorang baru bangun tidur atau tidak. Hal itu disebabkan karena tangan merupakan anggota badan yang akan masuk ke dalam bejana dan akan memindahkan air wudhu ke

---

[189] HR. Al Bukhari (4/1894/*Fath Al Bari*), Muslim (2/807), Ahmad (1/446) (2/232), At-Tirmidzi (764), Ibnu Majah (1638) dan An-Nasa`i (4/160).

[190] HR. Ibnu Majah (1/1677) dari hadits Aisyah. Dalam kitab *Az-Zawa`id* disebutkan: "Pada *sanad*-nya terdapat Mujalid. Ia adalah seorang periwayat yang *dha'if*, akan tetapi hadits yang diriwayatkannya memiliki penguat, yaitu hadits 'Amir bin Rabi'ah." Aku berkata, "Yaitu hadits yang akan disebukan setelah ini."

[191] HR. Al Bukhari (3/725), Ahmad (3/445) dan Abu Daud (2364). Al Albani menganggap *dha'if* hadits ini.

anggota-anggota badan. Membasuh kedua tangan itu merupakan upaya untuk menjaga kesucian seluruh air wudhu. Sungguh, Nabi SAW telah melakukan hal itu. Utsman RA telah menggambarkan tentang cara wudhu Nabi SAW, dengan berkata, "Beliau minta diambilkan air, lalu beliau menuangkan air itu ke kedua telapak tangannya sebanyak tiga kali. Beliau membasuh kedua telapak tangannya, setelah itu, beliau baru memasukkan tangannya ke dalam bejana."[192] (HR. Al Bukhari dan Muslim) Ali, Abdullah bin Zaid dan para sahabat lainnya juga telah menggambarkan tentang cara wudhu Nabi itu.

Membasuh kedua tangan itu tidaklah wajib bagi orang yang tidak bangun tidur. Mengenai hal ini, kami tidak pernah mengetahui adanya perbedaan pendapat. Adapun ketika seseorang bangun dari tidur di waktu malam, maka ada perbedaan riwayat (pendapat) mengenai hukum wajibnya. Diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa hal itu adalah wajib. Ini merupakan pendapat Imam Ahmad dan juga pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar. Ia juga merupakan pendapat Ibnu Umar, Abu Hurairah dan Hasan Al Bashri. Pendapat tersebut didasarkan pada sabda Nabi SAW,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الإِنَاءَ ثَلاَثًا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya, maka hendaklah ia membasuh kedua tangannya sebanyak tiga kali sebelum ia memasukkan keduanya itu ke dalam bejana, karena sesungguhnya salah seorang di antara kalian tidak tahu di mana keberadaan tangannya tadi malam."[193] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Pada riwayat Muslim disebutkan dengan lafazh,

فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا.

"Maka janganlah dia mencelupkan tangannya ke dalam air wudhu hingga dia membasuhnya (terlebih dahulu) sebanyak tiga kali."

---

[192] HR. Al Bukhari (1/159/*Fath Al Bari*), Muslim (1/205) dan Abu Daud (106).
[193] HR. Al Bukhari (162) dan Muslim (1/233).

Kedua: Waktu malam merupakan waktu khusus untuk tidur, dimana biasanya seseorang akan tidur dalam waktu yang lama di dalamnya.

Dengan demikian, maka kemungkinan tangan seseorang akan terkena najis yang tidak disadarinya adalah lebih besar daripada ketika ia tidur pada waktu siang. Mengenai riwayat Al Atsram itu, Imam Ahmad menjelaskan, "Hadits itu berkaitan dengan tidur pada waktu malam saja. Adapun jika seseorang tidur pada waktu siang, maka hal itu tidaklah menjadi masalah."

Pasal: Jika seseorang mencelupkan tangannya ke dalam bejana sebelum membasuhnya terlebih dahulu. Dalam kasus seperti ini, maka menurut orang yang berpendapat bahwa membasuh tangan itu tidak wajib, pencelupan tangan itu sama sekali tidak berpengaruh terhadap kesucian air dalam bejana tersebut. Adapun orang yang menganggapnya wajib berkata, "Jika kadar air itu banyak sehingga ia dapat menghilangkan najis dari dirinya sendiri, maka pencelupan tangan itu juga tidak berpengaruh sama sekali. Sebab, air itu mampu untuk menghilangkan kotoran dari dirinya sendiri. Sedangkan jika kadar air itu sedikit, maka Ahmad berkata, 'Aku lebih suka jika air itu dibuang'." Ada kemungkinan bahwa air itu wajib dibuang. Ini merupakan pendapat Hasan. Sebab, larangan untuk mencelupkan tangan ke dalam bejana itu menunjukkan bahwa hal itu dapat mempengaruhi kesucian air yang ada di dalamnya. Berkaitan dengan hadits di atas, Abu Hafsh Umar bin Muslim Al 'Akburi telah meriwayatkannya dari Nabi SAW dengan tambahan lafazh,

فَإِنْ أَدْخَلَهَا قَبْلَ الْغَسْلِ أَرَاقَ الْمَاءَ.

"*Jika dia memasukkannya sebelum dibasuh terlebih dahulu, maka dia harus menumpahkan air itu.*"

Ada kemungkinan pula bahwa status "mensucikan" yang dimiliki air itu tidak akan hilang, maka air itu pun tidak wajib ditumpahkan. Sebab, status "mensucikan" yang dimiliki oleh air itu telah ditetapkan dengan penuh keyakinan. Sementara pencelupan tangan yang telah diharamkan itu tidak dapat menghilangkan status "mensucikan" yang dimiliki oleh air tersebut. Sebab, jika kita beranggapan bahwa status

Perintah Nabi itu menunjukkan wajibnya membasuh kedua tangan, sementara larangan beliau itu menunjukkan haramnya memasukkan kedua tangan ke dalam bejana sebelum membasuhnya terlebih dahulu.

Telah diriwayatkan pula bahwa hal itu hanyalah disunahkan dan tidak wajib. Pendapat ini dikatakan oleh Atha`, Malik, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ishaq, para ulama *ahlur-ra`y*, dan Ibnu Mundzir. Sebab, Allah SWT telah berfirman, "*apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Ketika menjelaskan ayat ini, Zaid bin Aslam berkata, "Maksudnya, jika kalian bangun dari tidur...."[194] Selain itu, juga disebabkan karena aktifitas bangun dari tidur tercakup ke dalam pengertian umum yang terkandung dalam ayat tersebut. Pada ayat ini, Allah telah memerintahkan kepada Nabi-Nya untuk berwudhu tanpa harus membasuh kedua telapak tangan terlebih dahulu. Sebab, perintah untuk melakukan sesuatu dalam sebuah rangkaian ibadah, menunjukkan bahwa sesuatu itu merupakan bagian dari rangkaian ibadah tersebut.

Pasal: Riwayat yang menjelaskan bangun tidur di siang hari. Tidak ada perbedaan riwayat (pendapat) bahwa membasuh kedua tangan setelah bangun tidur di siang hari tidaklah wajib, kecuali riwayat dari Hasan yang menyebutkan bahwa hal itu diwajibkan baik ketika seseorang bangun tidur di malam hari maupun siang hari. Pendapatnya itu didasarkan pada keumuman lafazh dari sabda Nabi SAW, "*Jika salah seorang di antara kalian bangun dari tidurnya.*"

Menurut kami, pada hadits tersebut terdapat indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud tidur di sini hanyalah tidur pada waktu malam, sesuai dengan sabda beliau, "*karena ia tidak tahu di mana keberadaan tangannya itu tadi malam.*" Sebagaimana diketahui, penggunaan kata "*mabiit*" (atau *baata*) hanya untuk waktu malam saja. Dalam hal ini, tidur pada waktu-waktu lainnya tidak dapat diqiyaskan dengannya, dan hal itu karena adanya dua faktor:

Pertama: Hukum ini merupakan hukum yang mengandung unsur ibadah, maka ia pun tidak dapat diqiyaskan.

---

[194] Perkataan ini telah diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dalam kitab tafsirnya (6/72) dari hadits Zaid bin Aslam. Pada riwayat tersebut, disebutkan lafazh, "*Tidur pada malam hari.*"

"mensucikan" yang dimiliki oleh air itu hilang karena faktor dugaan adanya najis, maka ketahuilah bahwa status "mensucikan" yang telah ditetapkan secara yakin itu tidak akan dapat hilang karena adanya dugaan seperti itu. Hal itu karena dugaan tersebut tidak dapat menghilangkan status "suci" yang dimiliki oleh air tersebut, maka ia juga tidak dapat menghilangkan status "mensucikan" yang dimilikinya. Kami tidak menganggap najis tangan seseorang dan tidak pula air yang dimasukinya. Selain itu, juga disebabkan karena suatu keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan sebuah keraguan, maka sudah barang tentu ia juga tidak dapat dihilangkan dengan sebuah dugaan.

Jika hal itu merupakan sebuah ibadah, maka hukumnya sangat terkait dengan makna yang terkandung dalam perintah dan larangan yang disebutkan, yaitu wajibnya membasuh kedua telapak tangan dan haramnya mencelupkan keduanya. Hukum ini tidak dapat diubah ke hukum lainnya. Perbuatan ini juga tidak dapat di-*qiyas*-kan dengan upaya untuk menghilangkan hadats, karena apa yang dihilangkan di sini bukanlah hadats. Selain itu, di antara faktor yang menyebabkan celupan tangan orang yang berhadats dapat mengubah status air, adalah adanya niat untuk menghilangkan hadats. Padahal pada kasus ini, tidak ada bedanya apakah orang itu berniat ataukah tidak. Abu Al Khathab berkata, "Jika seseorang mencelupkan tangannya ke dalam air sebelum ia membasuhnya terlebih dahulu, maka apakah hal itu akan menghilangkan status 'mensucikan' yang dimiliki oleh air itu ataukah tidak? Mengenai hal ini, ada dua pendapat."

Pasal: Bagian dari tangan yang diperintahkan untuk dibasuh adalah mulai dari tulang pergelangan tangan. Sebab, maksud dari kata "tangan" ketika ia disebutkan secara muthlak adalah mencakup bagian tersebut, sesuai dengan firman Allah SWT, "*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 38) Sesungguhnya tangan seorang pencuri hanya akan dipotong mulai dari tulang pergelangan tangannya saja. Demikian pula, bagian dari kedua tangan yang harus dibasuh dalam tayammum hanyalah pergelangan tangan saja. Sementara itu, *diyat* harus dibayarkan oleh seseorang yang memotong tangan orang lain ketika ia memotongnya mulai dari pergelangan tangan.

Menurut salah satu riwayat, mencelupkan sebagian anggota telapak tangan, meskipun hanya jari atau kukunya saja, dianggap seperti

mencelupkan seluruh bagian telapak tangan. Sebab, jika sebuah larangan terkait dengan seluruh bagian dari sesuatu, maka ia juga akan terkait dengan sebagiannya saja, seperti yang terjadi pada hadats dan najis. Sementara pendapat kedua mengatakan bahwa hal itu tidak dilarang. Pendapat ini merupakan pendapat Hasan. Sebab, larangan itu hanya akan berlaku jika seluruh bagian dari telapak tangan itu dicelupkan. Sebagaimana diketahui, jika sesuatu dilarang, maka hal itu tidak serta merta menunjukkan bahwa sebagian yang ada pada sesuatu itu juga dilarang. Sebagaimana jika sesuatu menjadi sebab (dari sesuatu yang lain), maka hal itu tidak serta merta menunjukkan bahwa sebagian yang pada sesuatu itu juga menjadi sebab (dari sesuatu yang lain). Hukum mencelupkan telapak tangan setelah membasuhnya kurang dari tiga kali adalah sama dengan hukum mencelupkannya sebelum membasuhnya terlebih dahulu. Sebab, larangan tersebut tidak akan hilang (diangkat) hingga seseorang membasuh telapak tangannya sebanyak tiga kali.

Pasal: Tidak ada perbedaan apakah tangan orang yang tidur tidak diikat ataukah diikat dengan menggunakan sesuatu, atau dimasukkan ke dalam kaus tangan, dan apakah orang yang tidur itu mengenakan sejumlah celana ataukah tidak. Abu Daud berkata, "Ahmad pernah ditanya, 'Bagaimana jika seseorang tidur sementara ia mengenakan beberapa buah celana?' Ahmad pun menjawab, 'Memakai sejumlah celana atau tidak itu sama saja.'" Nabi SAW bersabda,

إِذَا انْتَبَهَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلاَ يُدْخِلْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا.

"Jika salah seorang di antara kalian tersadar dari tidurnya, maka janganlah ia memasukkan tangannya ke dalam bejana hingga ia membasuhnya (terlebih dahulu) sebanyak tiga kali."

Maksudnya bahwa hadits ini mengandung makna yang umum, maka ia pun harus difahami dengan pengertiannya yang umum. Selain itu, juga disebabkan karena jika sebuah hukum berkaitan dengan suatu dugaan, maka hakekat dari hikmah yang terkandung di dalamnya tidak dianggap sebagai bahan pertimbangan. Sebagai contoh, masa *iddah* yang diwajibkan untuk membebaskan rahim seorang wanita juga diwajibkan bagi wanita yang sudah tua (tidak mungkin hamil lagi), wanita yang masih kecil.

Demikian pula, ada kemungkinan bahwa adanya najis itu tidak hanya disebabkan karena bersentuhannya tangan seseorang dengan kemaluannya, karena terkadang pada badan seseorang terdapat bisul yang dapat menimbulkan nanah. Atau, terkadang badan seseorang tergores oleh sesuatu hingga keluar darah di antara kuku-kukunya ataupun dari hidungnya. Terkadang najis itu sudah ada sebelum seseorang tidur, akan tetapi ia lupa akan najisnya itu karena lamanya masa tidurnya. Meskipun demikian, menurut orang yang mewajibkan membasuh tangan itu, perbuatan tersebut diwajibkan sebagai sebuah ibadah dan bukan karena adanya najis di dalamnya. Dari sini, maka tangan dan air itu pun tidak dihukumi sebagai najis, dan kewajiban untuk membasuh kedua tangan itu pun berlaku umum bagi setiap orang yang mendengar hadits tersebut.

Pasal: Jika orang yang bangun tidur itu adalah seorang anak kecil, orang yang gila, atau orang kafir. Dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Pertama: Ia dihukumi seperti orang muslim yang sudah baligh dan berakal. Sebab, dia tidak mengetahui di mana keberadaan tangannya tadi malam.

Kedua: Pencelupan tangannya itu tidak berpengaruh sama sekali. Sebab, larangan untuk mencelupkan tangan itu didasarkan pada sebuah *khithab*, padahal sebuah *khithab* tidaklah berlaku bagi orang-orang seperti itu.

Selain itu, kewajiban untuk membasuh tangan di sini merupakan sebuah ibadah, padahal tidak ada kewajiban beribadah bagi orang-orang seperti mereka. Hal itu juga disebabkan karena jika pencelupan tangan mereka berpengaruh terhadap kesucian air, niscaya seluruh celupan tangan mereka akan berpengaruh terhadap kesucian air kapanpun mereka melakukannya, baik sebelum maupun setelah tidur. Sebab, di antara syarat agar basuhan yang dilakukan oleh orang itu dapat menghilangkan larangan tersebut, adalah berniat. Padahal, mereka bukanlah orang-orang yang niatnya dianggap sah. Kami tidak pernah mengetahui ada orang yang mengatakan hal seperti itu.

Pasal: Kreteria tidur yang membatalkan wudhu. Tidur yang terkait dengan perintah untuk membasuh tangan ini adalah tidur yang dapat membatalkan wudhu, seperti yang disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ya'la. Pendapat itu didasarkan pada keumuman lafazh "tidur" yang

disebutkan pada hadits tersebut. Ibnu Uqail berkata, "Maksudnya adalah tidur yang berada di atas separoh waktu malam, karena seseorang tidak dianggap bermalam (ber-*mabit*) kecuali setelah melebihi waktu itu. Dalilnya, adalah bahwa orang yang berangkat dari Muzdalifah sebelum tengah malam, maka ia tidak dianggap telah ber-*mabit* di Muzdalifah. Oleh karena itu, maka orang itu pun dikenai *dam* (denda). Ini berbeda dengan orang yang berangkat dari Muzdalifah sesudah melewati tengah malam."

Pendapat pertama adalah lebih benar (lebih kuat). Apa yang dikatakan oleh Ibnu Uqail itu akan terbantah dengan sendirinya karena orang yang datang ke Muzdalifah sesudah pertengahan malam juga dianggap telah ber*mabit* di Muzdalifah dan tidak dikenai *dam* (denda). Padahal semestinya dia hanya akan dianggap ber*mabit* jika dia telah tiba di Muzdalifah sebelum pertengahan malam.

Pasal: Membasuh kedua tangan membutuhkan adanya niat. Ini merupakan pendapat orang yang mewajibkan niat dalam setiap perbuatan. Sebab menurutnya, perbuatan membasuh kedua tangan itu termasuk katagori *thaharah* (bersuci) yang dianggap sebagai sebuah ibadah. Maka, ia pun disamakan dengan wudhu dan mandi. Adapun menurut pendapat kedua, perbuatan membasuh kedua tangan itu tidak membutuhkan adanya niat. Sebab, perbuatan itu harus dilakukan karena dugaan adanya najis, padahal dalam menyucikan suatu najis tidak diperlukan adanya niat. Selain itu, juga disebabkan karena yang diperintahkan di sini adalah perbuatan membasuh kedua tangan, dan sungguh perbuatan seperti itu telah dilakukan. Sebagaimana diketahui, perintah untuk melakukan suatu perbuatan hanya menuntut adanya upaya agar perbuatan itu dapat tercapai. Dengan demikian, maka perbuatan membasuh kedua tangan itu tidak memerlukan adanya pengucapan basmalah.

Abu Al Khathab berkata, "Perbuatan itu membutuhkan adanya pengucapan basmalah, karena ia di-*qiyas*-kan dengan wudhu." Ini merupakan pendapat yang sangat jauh dari kebenaran, karena menurut pendapat yang benar, pengucapan *basmalah* itu tidak diwajibkan dalam wudhu.

Pasal: Jika orang yang sedang junub mencelupkan tangannya di dalam air yang banyak, atau jika ia berwudhu di dalam air yang

banyak dimana ia mencelupkan anggota-anggota yang dibasuhnya ke dalam air itu, sementara ia tidak berniat dalam membasuh kedua tangannya setelah bangun tidur di waktu malam, maka mandi dan wudhunya itu dianggap sah. Sedangkan menurut pendapat yang mewajibkan niat dalam membasuh kedua tangan, orang itu belum dianggap telah membasuh kedua tangannya setelah bangun tidur. Pendapat pertama didasarkan pada asumsi bahwa masih adanya najis pada salah satu anggota tubuh tidak dapat menghalangi terangkatnya hadats. Jika seseorang membasuh hidung atau tangannya dalam berwudhu sementara ia masih dalam keadaan najis, niscaya hadatsnya itu akan terangkat. Demikian pula, masih adanya hadats yang harus dihilangkan dengan cara berwudhu tidak dapat menghalangi terangkatnya hadits yang lain. Buktinya, ketika seseorang yang sedang junub berwudhu dengan niat untuk menghilangkan hadats kecil, atau dia mandi tetapi dia tidak berniat melakukan *thaharah* kecil (berwudhu), maka perbuatan yang diniatkannya itu akan sah sementara perbuatan yang tidak diniatkannya tidak sah.

Pasal: Tidak menemukan alat untuk menciduk air yang sedikit. Jika seseorang menemukan air yang sedikit, sementara dia tidak memiliki sesuatu yang akan digunakan untuk menciduk air itu, maka mengenai hal ini Imam Ahmad berkata, "Tidaklah mengapa jika ia mengambil air dengan menggunakan mulutnya lalu ia menuangkannya ke tangannya. Jika memungkinkan baginya untuk mencelupkan sepotong kain atau yang lainnya, lalu ia menuangkan perasan air itu ke tangannya, maka hendaklah dia melakukan hal itu. Jika semua kemungkinan itu tidak dapat dia lakukan, maka hendaklah dia bertayammum dan meninggalkan air tersebut. Hal itu dimaksudkan agar air itu tidak berubah menjadi najis sehingga diri orang itu pun ikut najis."

Jika seseorang menemukan air yang sedikit, sementara ia belum membasuh kedua tanganya setelah bangun tidur di waktu malam, maka bagi orang yang meyakini bahwa air itu masih merupakan air yang muthlak (belum digunakan), hendaklah dia berwudhu dengan menggunakan air tersebut. Akan tetapi, bagi orang yang meyakini bahwa air itu merupakan air *musta'mal* (sudah digunakan untuk bersuci), maka hendaklah dia berwudhu dengan menggunakan air itu, dan kemudian dia bertayammum. Jika seorang narapidana bangun dari tidurnya, sementara dia tidak tahu apakah tidurnya itu merupakan tidur siang ataukah tidur

malam, maka dia tidak diwajibkan untuk membasuh kedua tangannya. Sebab, pada asalnya dia tidak diwajibkan membasuh kedua tangannya. Maka, kita pun tidak bisa mewajibkannya hanya dengan mendasarkan hukum wajib itu pada sebuah keraguan.

17. Masalah: Abu Qasim berkata, "Membaca *basmalah* dalam wudhu."

Pendapat madzhab Ahmad RA menyatakan bahwa membaca *basmalah* disunahkan dalam semua jenis *thaharah* dari seluruh jenis hadats. Pendapat ini telah diriwayatkan oleh sekelompok murid-murid Ahmad. Al Khallal berkata, "Pendapat yang sesuai dengan sejumlah riwayat darinya adalah bahwa perbuatan seperti itu dibolehkan, maksudnya jika seseorang tidak membaca *basmalah*." Ini merupakan pendapat Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Abu Ubaidah, Ibnu Mundzir, dan para ulama *ahlur-ra`yi*.

Telah diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa hukum membaca *basmalah* adalah wajib dalam setiap jenis *thaharah*, baik wudhu, mandi, maupun tayammum. Ini merupakan pendapat yang dipilih Abu Bakar serta merupakan madzhab Hasan dan Ishaq. Pendapat ini sesuai dengan hadits yang menyebutkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

لاَ وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ.

"*Tidaklah sah wudhu bagi seseorang yang tidak menyebut nama Allah (tidak membaca basmalah) niatnya.*"[195]

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan telah diriwayatkan dari Nabi SAW oleh sekelompok sahabat beliau. Ahmad berkata, "Hadits Abu Sa'id adalah yang paling baik dalam masalah ini." Sementara At-Tirmidzi berkata, "Hadits Sa'id bin Zaid merupakan hadits yang paling baik. Penyebutan kata benda *nakirah* (indefinite) dalam kalimat negatif pada hadits tersebut menunjukkan bahwa wudhu seseorang tidak akan sah tanpa membaca *basmalah* terlebih dahulu."

---

[195] HR. Abu Daud (1/101), At-Tirmidzi (1/25), Ahmad (2/418), dan Ibnu Majah (/399). Hadits ini disebutkan oleh Al Albani dalam kitab *Al Irwa`*. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Adapun dalil pendapat pertama adalah bahwa wudhu merupakan amaliah *thaharah*, maka ia tidak memerlukan adanya pengucapan *basmalah* seperti layaknya bersuci dari najis, atau ia merupakan sebuah ibadah sehingga seseorang tidak diwajibkan untuk mengucapkan *basmalah* di dalamnya seperti pada ibadah-ibadah lainnya. Selain itu, juga disebabkan karena hukum asal dari membaca *basmalah* adalah tidak wajib. Wajibnya membaca basmalah itu hanya ditetapkan melalui syariat (Al Qur`an) dan hadits-hadits. Dalam hal ini, Ahmad berkata, "Tidak ada satu hadits pun yang menegaskan hal itu, dan aku tidak pernah mengetahui ada satu hadits yang berkaitan dengan masalah itu dan memiliki *sanad* yang bagus." Sementara Hasan bin Muhammad berkata, "Abu Abdullah menganggap lemah hadits tentang *basmalah*." Hasan bin Muhammad berkata lagi, "Hadits yang paling kuat dalam masalah itu adalah hadits Katsir bin Zaid dari Rabih, maksudnya hadits Abu Sa'id." Siapakah Rabih itu? Dan siapakah nama ayahnya? Hasan bin Muhammad hanya berkata, "Dia adalah orang yang meriwayatkan hadits Sa'id bin Hasan." Dengan demikian, maka mereka adalah para periwayat yang *majhul* (tidak diketahui identitasnya). Jika hadits itu *shahih*, maka harus difahami bahwa hadits itu hanya menekankan tentang sunahnya membaca *basmalah*, dimana shalat seseorang tidak akan sempurna tanpa membaca *basmalah*. Hadits tersebut adalah seperti hadits yang berbunyi,

لاَ صَلاَةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلاَّ فِي الْمَسْجِدِ.

"Tidaklah (sempurna) shalat orang yang tinggal di dekat masjid kecuali di dalam masjid."[196]

Pasal: Jika kita menganggap wajib membaca basmalah. Dalam hal ini, meninggalkannya secara sengaja, berarti *thaharah* yang dilakukan seseorangpun tidak akan sah. Sebab, ia telah meninggalkan sesuatu yang wajib dilakukan dalam bersuci. Ini sama seperti ketika seseorang meninggalkan niat. Tetapi jika seseorang meninggalkannya secara tidak sengaja atau karena lupa, maka *thaharah* yang dilakukannya tetap sah.

---

196 HR. Al Hakim dalam kitab *Al Mustadrak* (1/246), Daruquthni (1/420), dan Baihaqi (3/58). Al Baihaqi berkata, "Hadits ini adalah *dha'if*." Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Adh-Dha'ifah*, lalu ia menganggap lemah hadits tersebut.

Hal ini seperti yang telah disebutkan oleh Ahmad dalam riwayat Abu Daud. Sesungguhnya Abu Daud pernah berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, 'Bagaimana hukumnya jika seseorang lupa membaca *basmalah* dalam wudhu?' Ia pun menjawab, 'Aku berharap hal itu tidak menjadi masalah baginya'." Ini merupakan pendapat Ishaq. Oleh karena itu, maka jika seseorang baru ingat di tengah-tengah *thaharah* yang dilakukannya, maka ia harus membacanya saat itu pula. Sebab, jika lupanya seseorang untuk membaca *basmalah* sehingga ia sama sekali tidak membacanya dalam wudhu saja bisa ditolerir, maka sudah barang tentu membacanya dalam sebagian rukun wudhu juga bisa ditolerir.

Sedangkan jika ia meninggalkannya dengan sengaja hingga ia membasuh salah satu anggota badan, maka basuhannya itu tidak dianggap sah. Sebab, ia tidak menyebut nama Allah itu secara sengaja. Syeikh Abu Al Farj berkata, "Jika seseorang membaca *basmalah* saat melaksanakan wudhu yang dilakukannya, maka hal itu dibolehkan. Maksudnya, dalam kondisi apapun. Sebab, ia telah menyebut nama Allah dalam wudhunya." Sementara sebagian ulama madzhab kita berkata, "Kewajiban itu tidak gugur karena adanya lupa, dan hal itu sesuai dengan keumuman lafazh hadits tersebut dan juga seperti yang berlaku pada seluruh kewajiban lainnya." Pendapat pertama lebih kuat, hal itu sesuai dengan sabda Nabi SAW,

عُفِيَ لِأُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ.

"Telah dimaafkan bagi umatku (perbuatan yang dilakukan) dengan tidak sengaja dan karena lupa."[197]

Jika hal ini telah diketahui, maka membaca *basmalah* dengan mengucapkan lafazh "*Bismillaah*" (dengan menyebut nama Allah) tidak dapat digantikan dengan lafazh lain, seperti halnya bacaan *basmalah* yang disyariatkan sebelum melakukan penyembelihan, dan ketika hendak memakan suatu makanan atau meminum suatu minuman. Letak bacaan

---

[197] HR. Ibnu Majah (2043) dari hadits Abu Dzar dengan lafazh, "*Sesungguhnya Allah telah memaafkan dari umatku......*" Penulis kitab *Al Misykah* telah menyebutkan hadits ini dalam kitabnya itu (6284). Sementara Al Albani menganggap *shahih* hadits ini, baik ketika pada penjelasannya terhadap *Shahih Ibnu Majah* ataupun kitab-kitab lainnya.

basmalah adalah setelah niat dan sebelum melakukan seluruh perbuatan (baca:rukun) yang berkaitan dengan *thaharah* (bersuci). Karena *basmalah* merupakan sebuah bacaan yang wajib diucapkan dalam bersuci, maka ia pun harus dibaca setelah membaca niat dengan maksud agar niat itu mencakup seluruh hal yang wajib dilakukan dalam bersuci, dan sebelum melakukan perbuatan-perbuatan (baca: rukun-rukun) yang berkaitan dengan bersuci tersebut dengan maksud agar bacaan basmalah meliputi semua perbuatan tersebut.

18. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan menyampaikan air dalam melakukan *istinsyaq*, kecuali jika seseorang sedang berpuasa."

Yang dimaksud dengan ungkapan "menyampaikan air dalam melakukan *istinsyaq*" adalah menyedot air dengan menggunakan nafas hingga air itu sampai ke bagian hidung yang paling dalam. Ini merupakan sesuatu yang disunahkan dalam berwudhu. Akan tetapi jika seseorang sedang berpuasa, maka hal itu tidak disunahkan baginya. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam masalah itu. Dasar hukum dalam masalah itu adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ashim bin Luqaith bin Shabrah dari ayahnya, bahwa ia berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, beritahukanlah kepadaku (hal ihwal) wudhu?' Beliau menjawab,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلْ بَيْنَ الْأَصَابِعِ وَبَالِغْ فِي الاسْتِنْشَاقِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ صَائِمًا.

'*Sempurnakanlah wudhu, sela-selalah jari-jari, dan sampaikanlah dalam melakukan istinsyaq, kecuali jika kamu adalah orang yang sedang berpuasa.*"[198] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits hasan *shahih*." Selain itu, hidung merupakan salah satu anggota tubuh yang harus terkena air ketika seseorang sedang bersuci, maka seseorang pun

[198] HR. Abu Daud (2/2366), At-Tirmidzi (1/38), dan An-Nasa`i (1/66). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits *shahih*."

disunahkan untuk menyampaikan air dalam melakukan *istinsyaq* seperti ketika ia membasuh anggota-anggota badan lainnya.

Pasal: Meyampaikan air dalam membasuh seluruh anggota dalam wudhu adalah disunahkan. Hal itu sesuai dengan sabda Nabi SAW, "*Sempurnakanlah wudhu.*" Yang dimaksud menyampaikan air dalam melakukan *madhmadhah* (berkumur-kumur) adalah memasukkan air ke bagian-bagian dalam mulut, serta ke langit-langit mulut dan ke seluruh sudutnya. Jika seseorang menelan air itu, maka hal itu dibolehkan, karena katagori "membasuh" sudah terpenuhi. Adapun yang dimaksud menyampaikan air dalam membasuh anggota-anggota badan lainnya adalah dengan menyela-nyelanya, menggosok-gosok tempat-tempat yang baru dikenai air, serta membasuhnya dengan melewati batas-batas yang harus dibasuh. Nu'aim bin Abdullah telah meriwayatkan bahwa ia pernah melihat Abu Hurairah RA berwudhu. Saat itu, Abu Hurairah membasuh wajah dan kedua tangannya hingga hampir sampai ke kedua pundaknya. Lalu ia membasuh kedua kakinya hingga ia membasuh kedua betisnya. Setelah itu, ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ أُمَّتِي يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ، فَلْيَفْعَلْ.

'*Sesungguhnya umatku akan datang pada hari Kiamat nanti dalam keadaan keningnya berwarna putih dan semua anggota badannya memancarkan cahaya sebagai bekas (pengaruh dari) wudhu. Barangsiapa di antara kalian yang mampu untuk memperpanjang warna putih (di kening)nya itu, maka hendaklah dia melakukannya.*'"[199] (HR. Al Bukhari Muslim)

Abu Hazim juga meriwayatkan dari Abu Hurairah hadits yang pengertiannya mendekati pengertian hadits tersebut, lalu Abu Hurairah berkata, "Aku mendengar kekasihku (Nabi Muhammad) bersabda, '*Cahaya pada diri seorang mukmin (pada hari Kiamat nanti) akan mencapai bagian yang dikenai (air) wudhu.*'"[200]

---

[199] HR. Al Bukhari (1/136) dan Muslim (1/126).
[200] HR. Muslim (1/219), Ahmad (2/371) dan An-Nasa`i (1/93).

(HR. Al Bukhari Muslim)

19. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan menyela-nyela jenggot."

Yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah bahwa jika jenggot seseorang tipis hingga kulit yang berada di balik jenggot terlihat, maka bagian dalam dari jenggot tersebut wajib dibasuh. Akan tetapi, jika jenggotnya itu tebal, maka kulit yang berada di bawahnya tidak wajib dibasuh. Seseorang hanya disunahkan untuk menyela-nyela jenggotnya itu. Di antara orang-orang yang menyela-nyela jenggotnya adalah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Hasan, Anas, Ibnu Abi Laila dan Atha` bin As-Sa`ib. Ishaq berkata, "Jika seseorang tidak menyela-nyela jenggotnya secara sengaja, maka ia harus mengulangi (wudhunya), karena Nabi SAW selalu menyela-nyela jenggotnya."[201] Hadits ini sesuai dengan riwayat dari Nabi oleh Utsman bin Affan. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*" Sementara Al Bukhari berkata, "Hadits ini merupakan hadits yang paling *shahih* dalam bab ini." Abu Daud meriwayatkan dari Anas bahwa ketika Nabi SAW berwudhu, beliau mengambil air dengan menggunakan satu telapak tangannya, lalu beliau memasukkan air itu ke bawah mulutnya (maksudnya ke jenggotnya). Setelah itu beliau bersabda,

هَكَذَا أَمَرَنِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ.

"*Demikianlah yang telah diperintahkan kepadaku oleh Tuhanku Yang Maha Tinggi dan Maha Agung.*"[202]

Diriwayatkan pula dari Ibnu Umar, ia berkata, "Ketika Rasulullah SAW berwudhu, beliau menggosok kedua pipinya dengan beberapa kali gosokan, lalu beliau menyela-nyela jenggotnya dengan menggunakan jari-jari tangannya dari arah bawah."[203] (HR Ibnu Majah)

Sedangkan Atha` dan Abu Tsaur berkata, "Wajib hukumnya

---

[201] HR. At-Tirmidzi (1/31) dan Ibnu Majah (1/430). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

[202] HR. Abu Daud (1/145) dari hadits Anas. Sanad hadits ini adalah *shahih.*

[203] HR. Ibnu Majah (1/432) dari hadits Ibnu Umar. Dalam kitab *Az-Zawa`id* disebutkan, "Dalam *sanad* hadits ini terdapat Abdul Wahid. Dia adalah orang yang kredibilitasnya diperselisihkan."

membasuh bagian dalam dari bulu-bulu yang ada di wajah, meskipun bulu-bulu itu termasuk lebat, sebagaimana hal itu telah diwajibkan dalam mandi junub. Hal itu disebabkan karena seseorang telah diperintahkan untuk membasuh wajahnya ketika berwudhu, sebagaimana ia juga diperintahkan untuk membasuhnya ketika mandi. Maka, apa yang diwajibkan pada salah satu dari keduanya (wudhu dan mandi), juga akan diwajibkan pada yang lain.

Pendapat mayoritas ulama dalam masalah ini adalah bahwa hal itu tidak wajib, dan perbuatan menyela-nyela jenggot juga tidak wajib. Di antara orang-orang yang memberikan keringanan dengan membolehkan perbuatan meninggalkan penyela-nyelaan jenggot itu adalah Ibnu Umar, Hasan bin Ali, Thawus, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Abu Al 'Aliyah, Mujahid, Abu Qasim, Muhammad bin Ali, Sa'id bin Abdul Aziz, dan Al Mundzir. Menurut mereka, hal itu disebabkan karena Allah SWT telah memerintahkan kita untuk membasuh wajah, akan tetapi Dia tidak menyebutkan perbuatan "menyela-nyela" jenggot ini. Sebagian besar orang yang meriwayatkan cara wudhu Rasulullah SAW, tidak pernah meriwayatkan tentang wajibnya perbuatan tersebut. Seandainya perbuatan itu wajib, niscaya beliau tidak akan pernah meninggalkannya dalam satu wudhu pun. Seandainya Nabi memang melakukan perbuatan itu dalam setiap wudhu yang dilakukannya, niscaya setiap orang yang meriwayatkan cara wudhu beliau atau —paling tidak sebagian besar dari mereka— akan meriwayatkan tentang hal itu. Pernahnya Nabi meninggalkan perbuatan menyela-nyela jenggot itu menunjukkan bahwa membasuh kulit yang berada di bawah bulu yang lebat tidaklah wajib. Sebab, Nabi SAW adalah seorang yang memiliki jenggot lebat, sehingga air wudhu tidak akan sampai ke kulit yang berada di bawah jenggot beliau itu jika beliau tidak menyela-nyelanya atau tidak berlebih-lebihan dalam membasuhnya. Perbuatan menyela-nyela jenggot yang dilakukan oleh Nabi pada sebagian waktu dan tidak dilakukan pada sebagian waktu yang lain itu menunjukkan bahwa hukum perbuatan tersebut adalah sunah. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Cara menyela jenggot. Ya'qub berkata, "Aku pernah bertanya kepada Imam Ahmad tentang cara menyela-nyela jenggot, maka ia pun memperlihatkan kepadaku tentang caranya. Dia memulainya dari bawah jenggotnya, lalu ia menyela-nyela jenggotnya itu dengan menggunakan jari-jari tangan." Hanbal berkata, "Dari bawah dagunya

yang paling bawah. Dia menyela-nyela seluruh sisi-sisi jenggotnya dengan menggunakan air, lalu dia mengusap sisi-sisi dan juga bagian dalamnya." Abu Al Harits berkata, "Imam Ahmad berkata, 'Jika seseorang menghendaki, maka ia boleh menyela-nyela jenggotnya bersamaan dengan membasuh wajah. Dan, jika dia menghendaki, maka ia boleh menyela-nyelanya bersamaan dengan mengusap kepala. Seseorang juga disunahkan untuk melakukan hal itu terhadap bulu-bulu lainnya yang ada di wajah serta mengusap bagian bawah mata dengan maksud agar celak atau kotoran yang ada padanya akan hilang. Abu Daud telah meriwayatkan melalui jalur *sanad*-nya dari Abu Umamah, bahwa dia pernah menyebutkan cara wudhu Rasulullah SAW, lalu dia berkata, "Beliau selalu mengusap bagian bawah kedua matanya."[204]

20. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan, mengambil air yang baru guna membasuh kedua telinga, baik bagian luar maupun bagian dalamnya."

Disunahkan agar seseorang mengambil air yang baru untuk membasuh kedua telinganya. Imam Ahmad berkata, "Aku mensunahkan agar seseorang mengambil air yang baru untuk membasuh kedua telinganya. Sungguh, Ibnu Umar selalu mengambil air yang baru untuk membasuh kedua telinganya." Pendapat ini dikatakan oleh Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i. Ibnu Al Mundzir berkata, "Apa yang mereka katakan itu tidak terdapat dalam sejumlah hadits. Sungguh Abu Umamah, Abu Hurairah, dan Abdullah bin Zaid telah meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

'*Kedua telinga adalah bagian dari kepala.*'[205] (HR. Ibnu Majah)

Ibnu Abbas, Rabi' binti Mu'awwadz, dan Miqdam bin Ma'di

---

[204] HR. Abu Daud (1/134) dari hadits Abu Umamah. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

[205] HR. Ibnu Majah (443, 444 dan 445) dari Abdullah bin Zaid, Abu Umamah, dan Abu Hurairah RA. Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (1/37). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Shahih Al Jami'* (2765).

Kariba juga meriwayatkan bahwa Nabi SAW mengusap kepala dan kedua telinganya sekaligus.[206] (HR. Abu Daud)

Pendapat kami dalam masalah ini adalah bahwa membasuh kedua telinga menggunakan air yang baru telah diriwayatkan dari Ibnu Umar. Az-Zuhri berpendapat bahwa basuhan untuk kedua telinga itu berasal dari basuhan wajah. Asy-Sya'bi berkata, "Basuhan untuk bagian depan dari kedua telinga itu berasal dari basuhan untuk wajah, sedangkan basuhan untuk bagian belakang dari keduanya berasal dari usapan untuk kepala." Sementara Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur berkata, "Basuhan untuk keduanya tidak berasal dari basuhan untuk wajah maupun usapan untuk kepala." Anggapan bahwa basuhan untuk kedua telinga itu harus dilakukan dengan menggunakan air yang baru merupakan upaya untuk keluar dari perselisihan tersebut dan merupakan pendapat yang lebih utama. Meskipun demikian, jika seseorang mengusap kedua telinganya dengan menggunakan air yang digunakan untuk mengusap kepala, maka hal itu dibolehkan. Sebab, Nabi SAW pernah melakukan perbuatan seperti itu.

Pasal: Mengusap kepala dan leher. Al Marwadzi berkata, "Aku pernah melihat Abu Abdullah mengusap kepalanya, tetapi aku tidak melihat ia mengusap lehernya. Maka, aku pun bertanya kepadanya, 'Apakah kamu juga mengusap lehermu?' Ia menjawab, 'Sesungguhnya hal itu tidak pernah diriwayatkan dari Nabi SAW.' Aku bertanya lagi, 'Bukankah telah diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, bahwa ia pernah berkata, 'Leher adalah tempatnya belenggu?' Ia pun menjawab, 'Ya, akan tetapi begitulah cara Nabi SAW mengusap kepalanya, dan beliau tidak pernah melakukan pengusapan leher'."

Al Qadhi Abu Ya'la dan yang lainnya menyebutkan mengenai hukum mengusap leher ini terdapat riwayat (pendapat) lain, yaitu bahwa ia disunahkan. Sebagian orang yang berpendapat seperti ini mendasarkan pendapatnya itu pada hadits Ibnu Abbas yang berbunyi,

امْسَحُوْا أَعْنَاقَكُمْ مَخَافَةَ الْغلِّ.

"Usaplah leher kalian karena dikhawatirkan (akan menjadi

---

[206] HR. Abu Daud (133) dari hadits Ibnu Abbas. Al Albani menganggap *dhaif* hadits ini. Akan tetapi Al Albani menganggap *shahih* hadits yang diriwayatkan dari Miqdam (1/121) dan menganggap *hasan* hadits yang diriwayatkan dari Rabi' binti Mu'awwidz (129).

tempat) belenggu."[207]

Adapun riwayat yang telah aku terima dari Ahmad dalam masalah ini adalah bahwa Abdullah berkata, "Aku pernah melihat ayahku mengusap tengkuknya ketika ia mengusap kepala dan kedua telinganya." Akan tetapi, Al Khallal menganggap lemah riwayat ini. Ia berkata, "Riwayat itu sangat lemah."

Sungguh Imam Ahmad telah mengingkari hadits yang diriwayatkan oleh Thalhah bin Musharrif dari ayahnya dari kakeknya, bahwa dia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW mengusap kepalanya sampai bagian pertama dari tengkuknya."[208] Ahmad menyebutkan bahwa Sufyan juga mengingkari hadits ini, demikian pula dengan Yahya. Sementara hadits Ibnu Abbas di atas tidak kami ketahui dan tidak pernah diriwayatkan oleh para penyusun kitab Sunan.

Pasal: Sebagian ulama madzhab kita menyebutkan; di antara sunah wudhu adalah membasuh bagian dalam mata. Telah diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia menjadi buta karena sering memasukkan air ke dalam kedua matanya. Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Perbuatan itu hanya disunahkan dalam mandi. Hal itu telah disebutkan oleh Ahmad di sejumlah tempat (dalam kitabnya). Disunahkannya memasukkan air ke dalam mata pada saat mandi adalah disebabkan karena mandi wajib harus mencakup seluruh anggota badan, dimana bagian-bagian dalam dari bulu-bulu yang lebat, daerah bagian bawah pelupuk mata dan lain sebagainya juga harus dibasuh. Sebagaimana diketahui, bagian dalam dari kedua mata termasuk salah satu anggota badan yang bisa dibasuh. Jika membasuh bagian dalam dari kedua mata itu tidak wajib, maka paling tidak ia disunahkan."

Pendapat yang benar adalah bahwa perbuatan itu tidak disunahkan, baik dalam wudhu maupun mandi. Sebab, Nabi SAW tidak pernah melakukannya dan tidak ada satu perintah pun yang berkaitan dengannya. Selain itu, perbuatan tersebut juga mengandung bahaya. Riwayat yang telah disebutkan dari Ibnu Umar di atas menjadi dalil bahwa perbuatan

---

[207] Asy-Syaukani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Al Fawa'id Al Majmu'ah* (h. 12), lalu ia berkata, "Syeikh Nawawi berkata, 'Hadits ini adalah hadits *maudhu'*.'"

[208] HR. Abu Daud (132) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3/481). Al Albani menganggap *dha'if* hadits ini.

tersebut dimakruhkan, karena ia dapat menghilangkan penglihatan seseorang. Hal ini disebabkan karena melakukan suatu perbuatan yang dikhawatirkan dapat menghilangkan penglihatan atau bisa mengurangi ketajamannya padahal tidak ada satu teks (Al Qur`an atau hadits) pun yang memerintahkannya, maka jika hal itu memang tidak diharamkan, paling tidak hal tersebut dimakruhkan.

21. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan, menyela-nyela baginya di antara jari-jari."

Menyela-nyela kedua tangan dan kedua kaki dalam wudhu adalah disunahkan, dan menyela-nyela kedua kaki adalah lebih ditekankan, sesuai dengan sabda Nabi SAW kepada Qaith bin Shubrah,

أَسْبِغِ الْوُضُوءَ وَخَلِّلِ الأَصَابِعَ

"*Sempurnakanlah wudhu(mu) dan sela-selalah jari-jari(mu)*"[209]

Ini adalah hadits shahih. Al Mustaurid bin Syaddad berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW menggosok-gosok jari-jari kedua kakinya dengan menggunakan jari kelingking (tangan)nya ketika sedang berwudhu."[210] (HR. Abu Daud, Ibnu Majah dan At-Tirmidzi). At-Tirmidzi berkata, "Kami tidak mengetahui hadits itu kecuali dari Ibnu Lahi'ah."

Seseorang disunahkan untuk menyela-nyela jari-jari kedua kakinya dengan menggunakan jari kelingking (tangan)nya berdasarkan hadits ini. Dalam menyela-nyela jari-jari dari kaki kanannya, seseorang hendaknya memulainya dari jari kelingking hingga ibu jari, lalu dilanjutkan dengan kaki kiri dengan memulainya dari ibu jari hingga jari kelingking. Sebab dalam berwudhu, Nabi SAW sangat suka untuk memulai sesuatunya dari sebelah kanan.

Pasal: Menggosok bagian wudhu. Disunahkan agar seseorang menggosok-gosok kakinya dengan tangannya, dan juga menggosok-

---

[209] HR. Abu Daud (2/2366), At-Tirmidzi (1/38), dan Al Hakim (1/168). Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

[210] HR. Abu Daud (148), Ibnu Majah (446) dan At-Tirmidzi (38). At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

gosok tempat-tempat yang telah dikenai air. Abu Daud berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad, 'Bagaimana hukumnya jika seseorang berwudhu, lalu ia memasukkan kakinya ke dalam air kemudian mengeluarkannya?' Ahmad pun menjawab, 'Seyogyanya ia menggosokkan tangannya pada kakinya dan menyela-nyela jari-jari kakinya itu.' Aku bertanya, 'Jika ia tidak melakukan hal itu, maka apakah dibolehkan?' Imam Ahmad menjawab, 'Aku berharap menggerak-gerakkan kakinya di dalam air dapat menggantikan perbuatan menyela-nyela tersebut.'"

Pernah ditanyakan kepada Ahmad, "Apakah seseorang yang berwudhu harus menggerak-gerakkan cincinnya?" Ahmad pun menjawab, "Jika cincinnya itu sempit, maka dia harus menggerak-gerakkannya. Tetapi jika cincinnya itu longgar, maka ia cukup memasukkan air ke bagian dalamnya saja. Abu Rafi' RA telah meriwayatkan bahwa ketika berwudhu, Rasulullah SAW selalu menggerak-gerakkan cincinnya.[211] Jika seseorang ragu apakah air itu sampai di bagian bawah cincinnya ataukah tidak, maka ia wajib menggerak-gerakkan cincinnya agar ia benar-benar yakin bahwa air telah sampai di bagian bawahnya."

Jika sebagian jari seseorang melilit pada jari yang lain dan keduanya saling menempel, maka dia tidak wajib memisahkan salah satunya dari yang lain, karena keduanya telah menjadi seperti satu jari. Akan tetapi jika keduanya tidak saling menempel, maka dia wajib mengalirkan air ke daerah yang berada di antara kedua jari tersebut.

22. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan, membasuh anggota-anggota badan yang kanan sebelum anggota-anggota badan yang kiri."

Seperti yang telah kita ketahui, tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai sunahnya memulai suatu perbuatan dari bagian sebelah kanan. Di antara orang-orang yang meriwayatkan hal itu adalah para penduduk Madinah, Irak, Syam, dan para ulama *ahlur-ra`yi*. Mereka sepakat bahwa seseorang yang memulai suatu perbuatan dari sebelah kiri terlebih dahulu sebelum sebelah kanannya, maka ia tidak

---

[211] HR. Ibnu Majah (1/449). Al Albani menganggap lemah hadits ini.

diwajibkan untuk mengulangi perbuatannya itu. Dasar hukum disunahkannya hal itu adalah sebuah hadits yang telah diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau menyukai hal itu dan selalu melakukannya. Aisyah RA meriwayatkan bahwa Nabi SAW suka untuk melakukan suatu perbuatan dari sebelah kanan, baik ketika hendak memakai sandal, berjalan, bersuci, maupun dalam seluruh urusan beliau.[212] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Telah diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, bahwa dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَابْدَءُوا بِمَيَامِنِكُمْ.

"*Jika kalian berwudhu, maka mulailah dari anggota-anggota badan kalian sebelah kanan.*"[213] (HR. Ibnu Majah)

Utsman dan Ali RA juga telah meriwayatkan tentang cara wudhu Nabi SAW, dengan berkata, "Beliau memulainya dari sebelah kanan sebelum yang sebelah kiri."[214] (HR. Abu Daud)

Membasuh tangan kanan terlebih dahulu tidaklah diwajibkan karena kedua tangan adalah seperti satu anggota tubuh, demikian pula dengan kedua kaki. Sesungguhnya Allah SWT telah berfirman, "*(Sesungguhnya aku akan memotong) tangan dan kakimu.*" Di sini, Allah tidak memisahkan antara tangan yang satu dengan tangan lainnya, atau antara kaki yang satu dengan kaki yang lainnya. Selain itu, para ahli fikih telah menyebutkan bahwa anggota badan yang menjadi rukun wudhu itu ada empat. Mereka menjadikan kedua tangan sebagai satu anggota badan, demikian pula dengan kedua kaki. Padahal melakukan sesuatu secara tertib tidaklah diwajibkan pada satu anggota tubuh.

---

212 HR. Al Bukhari (168) dan Muslim (1/226) dari hadits Aisyah RA.

213 HR. Ibnu Majah (1/402) dan Abu Daud (4/4141). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

214 HR. Abu Daud (1/106) dari hadits Himran bin Abban, budak Utsman bin Affan. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

باب فرض الطهارة

BAB: KEWAJIBAN YANG HARUS DIPENUHI DALAM BERSUCI

23. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kewajiban yang harus dipenuhi dalam bersuci adalah adanya air yang suci dan dapat menghilangkan hadats."

Yang dimaksud oleh Abu Al Qasim dengan air yang suci adalah air yang mensucikan. Pada pembahasan yang lalu, kami menyebutkan bahwa bersuci tidak sah kecuali menggunakan air yang dapat mensucikan. Adapun yang dimaksud dengan menghilangkan hadats adalah menghilangkan kotoran (*istinja`*) baik menggunakan air maupun batu. Kedua hal itu digolongkan dengan kewajiban karena keduanya merupakan syarat sah wudhu. Sebagaimana diketahui, syarat-syarat dari sesuatu merupakan hal-hal yang harus dikerjakan sebelum melakukan sesuatu yang dimaksud. Sementara sesuatu yang harus dikerjakan itu dinamakan dengan kewajiban, menurut salah satu riwayat.

Secara eksplisit, perkataan Al Khiraqi menunjukkan bahwa *istinja`* (membersihkan kotoran) merupakan syarat sah wudhu. Oleh karena itu, jika seseorang berwudhu sebelum ber-*istinja`* terlebih dahulu, maka wudhunya tidak sah, sama seperti halnya dengan tayammum. Adapun riwayat (pendapat kedua) menyatakan bahwa wudhu seseorang akan sah meskipun dilakukan sebelum *istinja`*. Dalam hal ini, setelah berwudhu, seseorang dapat membersihkan kotorannya itu dengan menggunakan batu atau membasuh kemaluannya dengan menggunakan sesuatu yang dapat menjadi penghalang antara kemaluannya dengan kedua tangannya, sehingga tangannya itu pun tidak menyentuh kemaluan secara langsung. Riwayat ini merupakan riwayat yang lebih *shahih*, dan merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Sebab, yang dimaksud dengan *istinja`* adalah menghilangkan suatu najis, maka ia pun tidak dijadikan sebagai syarat sahnya *thaharah* (bersuci). Kasus ini sama seperti ketika ada najis yang

berada di tempat lain selain kemaluan.

Adapun mengenai hukum tayammum yang dilakukan sebelum *istijmar* (menghilangkan najis), maka Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Tayammumnya tidak sah, menurut satu riwayat. Sebab, pada hakekatnya tayammum tidak dapat menghilangkan hadats. Ia hanya boleh dilakukan untuk mengerjakan shalat. Barangsiapa yang pada dirinya terdapat najis yang bisa dihilangkan, maka ia tidak boleh melakukan shalat. Berniat melakukan tayammum pun tidak dibolehkan, sama seperti tayammum yang dilakukan sebelum masuknya waktu shalat."

Al Qadhi Abu Ya'la berkata lagi, "Mengenai hal ini, ada pendapat lain, yaitu tayammum yang dilakukan sebelum *istijmar* dibolehkan. Sebab, tayammum termasuk salah satu jenis *thaharah* (bersuci), maka ia pun disamakan dengan wudhu. Tidak dibolehkannya orang itu melakukan shalat disebabkan faktor lain yang sama sekali tidak berpengaruh terhadap sahnya tayammum. Kasus ini adalah sama seperti ketika seseorang bertayammum di sebuah tempat yang di dalamnya ia dilarang untuk mengerjakan shalat, atau seperti orang yang bertayammum sementara di baju atau anggota badannya yang lain selain kemaluannya terdapat najis."

24. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan, berniat untuk melakukan *thaharah*."

Secara bahasa, yang dimaksud dengan niat adalah menyengaja. Jika dikatakan, "*Nawaakallahu bikhair*", maka maksudnya adalah: "Semoga Allah menyengaja untuk memberikan suatu kebaikan kepadamu." Dan, jika dikatakan, "*Nawaitu As-safar*", maka maksudnya adalah aku menyengaja dan bertekad untuk melakukan perjalanan. Niat merupakan salah satu syarat dalam *thaharah* untuk semua jenis hadats. Wudhu, mandi, dan tayammum tidak akan sah tanpa adanya niat tersebut. Hal itu telah diriwayatkan dari Ali RA. Pendapat ini dikatakan oleh Rabi'ah, Malik, Asy-Syafi'i, Al Laits, Abu Ubaidah, dan Ibnu Mundzir.

Sementara Ats-Tsauri dan para ulama *ahlur-ra`yi* berkata, "Niat tidak disyaratkan dalam *thaharah* yang dilakukan dengan menggunakan air. Ia hanya disyaratkan dalam tayammum. Sebab, Allah SWT berfirman, '*Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Di sini, Allah SWT menyebutkan

sejumlah syarat wudhu, akan tetapi Dia tidak menyebutkan niat. Jika niat merupakan syarat wudhu, niscaya Allah akan menyebutkannya. Karena wudhu merupakan *thaharah* yang dilakukan dengan menggunakan air, maka ia pun tidak membutuhkan adanya niat, sama seperti membasuh najis."

Adapun pendapat kami didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Umar dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

"Sesungguhnya seluruh amal perbuatan tergantung niat, dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas sesuai) dengan apa yang diniatkan."[215] (HR. Al Bukhari Muslim)

Dalam hadits tersebut, Nabi SAW menegaskan bahwa seseorang tidak dianggap telah melakukan suatu amal perbuatan jika ia melakukannya tanpa dibarengi niat. Selain itu, yang dimaksud *thaharah* di sini adalah bersuci dari hadats, maka ia pun tidak dianggap sah tanpa adanya niat.

Pasal: Tempat niat adalah hati. Hal ini karena niat merupakan sebuah ungkapan yang menunjukkan kesengajaan dalam melakukan suatu perbuatan,. padahal tempat kesengajaan adalah hati. Dengan demikian, maka jika seseorang berniat dalam hatinya, maka hal itu dibolehkan, meskipun ia tidak mengucapkan dengan lisannya. Jika dalam hatinya tidak terdetik niat sedikitpun, maka hal itu tidak dibolehkan. Jika lisan seseorang mengucapkan sesuatu yang berbeda dengan niat yang terdetik dalam hatinya, maka hal itu tidak akan menghalangi sahnya niat yang terdetik dalam hatinya.

Pasal: Cara niat *thaharah*. Caranya adalah dengan menyengaja melakukan *thaharah* guna membolehkan sesuatu (suatu perbuatan) yang tidak dibolehkan kecuali setelah melakukan *thaharah* tersebut, seperti ibadah shalat, thawaf, dan menyentuh Mushaf Al Qur`an. Selain itu, seseorang juga harus berniat menghilangkan hadats, maksudnya adalah menghilangkan sesuatu yang menghalangi dibolehkannya melakukan

---

215 HR. Al Bukhari (1/1/*Fath Al Bari*), Muslim (3/1515), Ahmad (1/58), Abu Daud (2201), Ibnu Majah (4227), An-Nasa`i (1/58) dan At-Tirmidzi (1647).

setiap perbuatan yang memerlukan adanya *thaharah.* Ini merupakan pendapat orang yang mensyaratkan niat. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di antara mereka mengenai hal itu.

Jika seseorang berniat melakukan *thaharah* guna melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak memerlukan adanya *thaharah,* seperti mendinginkan badan, makan, jual beli, nikah dan lain sebagainya, lalu ia tidak berniat melakukan *thaharah* yang disyariatkan, maka hadats yang melekat pada dirinya tidak akan hilang. Sebab, ia belum berniat melakukan *thaharah* dan melakukan perbuatan yang terkandung dalam niatnya itu. Maka, ia pun tidak mendapat apa-apa. Statusnya adalah seperti orang yang belum berniat apa-apa.

Jika seseorang berniat memperbaharui *thaharah*-nya, namun ia baru sadar bahwa dirinya telah berhadats, maka apakah *thaharah* yang dilakukannya itu sah? Mengenai hal ini, ada dua pendapat:

Pertama: Thaharah-nya sah karena ia berniat melakukan *thaharah* yang disyariatkan. Maka, sudah semestinya ia mendapatkan apa yang telah diniatkannya itu, sesuai dengan hadits di atas.

Kedua: Thaharah-nya tidak sah, karena ia belum berniat menghilangkan hadats dan melakukan perbuatan yang terkandung dalam niatnya itu.

Jika seseorang berniat melakukan suatu perbuatan yang dianjurkan agar bersuci terlebih dahulu, tetapi tidak disyaratkan, seperti membaca Al Qur`an, mengumandangkan adzan, dan tidur, maka apakah hadatsnya akan hilang? Mengenai hal ini, terdapat dua pendapat: Jika seseorang hanya berniat memperbarui wudhunya, maka ia dianggap masih berhadats. Pendapat yang lebih utama atau tepat adalah bahwa *thaharah*-nya sah, karena ia telah berniat melakukan sesuatu yang menjadi syarat sahnya *thaharah.* Selain itu, juga disebabkan karena ia telah berniat melakukan *thaharah* yang disyariatkan, maka *thaharah*-nya pun sah, sesuai dengan hadits di atas. Jika dikatakan, "Anggapan seperti ini akan batal jika seseorang niat bersuci guna melakukan suatu perbuatan yang di dalamnya seseorang tidak diperintahkan untuk bersuci terlebih dahulu", maka kami berpendapat, "Jika ia telah berniat melakukan *thaharah* yang disyariatkan, seperti sengaja makan dalam keadaan suci karena ia telah melakukan *thaharah* yang disyariatkan, atau sengaja agar dirinya selalu berada dalam keadaan berwudhu, maka apa yang ia lakukan itu adalah

seperti masalah yang sedang kita bahas ini, dan *thaharah*-nya pun dianggap suci. Jika ia hanya melakukan hal itu dengan maksud agar anggota-anggota badannya bersih dari kotoran, tanah ataupun yang lainnya, maka *thaharah*-nya tidak sah. Sebab, ia tidak bermaksud melakukan *thaharah*.

Jika seseorang berniat melakukan wudhu atau *thaharah* secara muthlak (tidak terkait dengan satu perbuatan atau maksud tertentu), maka mengenai hal ini terdapat dua pendapat:

Pertama: Wudhunya dianggap sah. Sebab, wudhu dan *thaharah*, jika diniatkan secara muthlak, maka ia akan kembali kepada suatu perbuatan yang disyariatkan. Dengan demikian, maka seseorang telah berniat melakukan wudhu yang disyariatkan.

Kedua: Thaharah-nya tidak dianggap sah dalam melakukan perbuatan-perbuatan ini, karena pada hakekatnya ia telah menyengaja melakukan suatu perbuatan yang boleh dilakukan tanpa harus melakukan *thaharah*. Dalam hal ini, statusnya serupa dengan orang yang menyengaja untuk makan. Selain itu, *thaharah* terbagi menjadi *thaharah* yang disyariatkan dan wudhu yang tidak. Maka, *thaharah* seseorang pun tidak akan sah jika dilakukan dengan adanya keraguan dalam hatinya.

Jika seseorang berniat melakukan *thaharah* guna menghilangkan najis dan untuk mendinginkan anggota-anggota badannya, maka *thaharah*-nya dianggap sah. Karena mendinginkan badan dapat dilakukan tanpa harus ada niat. Maka, mendinginkan badan itu pun tidak akan berpengaruh jika ia dilakukan bersama-sama dengan *thaharah*.

Pasal: Mendahulukan niat daripada setiap perbuatan yang terdapat dalam rangkaian *thaharah*. Hal ini karena niat merupakan syarat dari *thaharah* tersebut. Dengan demikian, maka niat itu pun akan ada dalam semua perbuatan tersebut. Jika ada salah satu kewajiban dalam *thaharah* yang dilakukan sebelum niat, maka ia tidak dianggap. Seseorang disunahkan untuk berniat sebelum membasuh kedua telapak tangannya sehingga niat itu pun mencakup semua perbuatan yang ada dalam *thaharah* tersebut, baik perbuatan yang sunah maupun wajib. Jika seseorang membasuh kedua telapak tangannya sebelum berniat, maka ia dianggap seperti orang yang belum membasuh keduanya.

Niat boleh didahulukan daripada *thaharah* dengan selang waktu yang tidak lama, sama seperti pendapat kami dalam masalah shalat. Jika

jarak antara niat dengan *thaharah* itu panjang, maka hal itu tidak dibolehkan. Disunahkan agar seseorang selalu menyebutkan niatnya itu hingga akhir rangkaian *thaharah*, sehingga perbuatan-perbuatan yang ada dalam *thaharah* selalu berkaitan dengan niat. Jika seseorang hanya menyertakan niatnya itu (dalam hati), maka hukumnya dibolehkan. Maksudnya, adalah hendaknya seseorang tidak berniat memutuskan *thaharah*-nya. Jika niat itu hilang sekejap dari benak seseorang atau niatnya melemah, maka hal itu tidak akan menyebabkan terputusnya *thaharah* yang dilakukan. Sebab, perbuatan yang di dalamnya disyariatkan niat, tidak akan batal karena hilangnya niat itu dari benak seseorang dalam waktu sekejap atau karena melemahnya niat, seperti yang terjadi pada ibadah shalat dan puasa. Jika di tengah-tengah *thaharah* yang sedang dilakukan itu, seseorang memutuskan niatnya, seperti dengan cara berniat untuk tidak menyempurnakan *thaharah*-nya, maka pada saat itu jika ia menjadikan basuhan pada anggota-anggota badannya adalah karena alasan lain bukan karena alasan *thaharah* (bersuci), maka *thaharah* yang dilakukannya itu tidak batal. Sebab, ia dilakukan dengan cara yang benar, ia pun tidak menjadi batal dengan terputusnya niat setelah itu. Hal itu seperti ketika seseorang berniat untuk memutuskan niatnya setelah selesai berwudhu.

Sedangkan basuhan yang dilakukan setelah terputusnya niat tidak dianggap sebagai bagian dari *thaharah*, karena basuhan itu ada tanpa adanya syarat sahnya, yaitu niat. Jika seseorang kembali membasuh anggota badan tersebut dengan menggunakan niat sebelum jeda waktu antara keduanya berlangsung lama, maka *thaharah*-nya dianggap sah. Hal itu disebabkan semua perbuatan yang terkait dengan *thaharah* itu dilakukan dengan menggunakan niat dan secara berturut-turut (tidak dalam selang waktu yang lama). Jika terdapat jeda waktu yang lama (antara kedua perbuatan dalam *thaharah*), maka hukumnya tergantung pada wajib tidaknya unsur berturut-turut dalam wudhu. Jika kita mengatakan bahwa unsur tersebut adalah wajib, maka *thaharah* pun akan menjadi batal karena ia tidak memenuhi syarat tersebut. Akan tetapi jika kita mengatakan bahwa unsur tersebut tidak wajib, maka *thaharah* dianggap sempurna.

Pasal: Jika di tengah-tengah *thaharah* yang sedang dilakukan, seseorang ragu. Apakah sudah berniat ataukah belum, maka ia harus memulainya kembali dari awal. Sebab, *thaharah* seperti itu dianggap

sebagai sebuah ibadah yang dilakukan oleh seseorang dalam keadaan ragu apakah syaratnya sudah dipenuhi ataukah tidak. Maka, *thaharah* tersebut pun tidak sah, sama seperti ketika hal itu terjadi pada shalat. Akan tetapi, yang dimaksud niat adalah menyengaja, dimana tidak disyaratkan agar niat itu bergandengan dengan perbuatan yang akan dilakukan. Oleh karena itu, jika seseorang mengetahui bahwa dirinya datang ke suatu tempat untuk berwudhu dan ingin melakukan wudhu, baik keinginan itu bergandengan langsung dengan wudhunya ataupun lebih dulu ada tetapi tidak dalam jeda waktu yang lama, berarti dia telah memiliki niat. Akan tetapi, jika di tengah-tengah *thaharah* yang dilakukan, seseorang merasa ragu apakah keinginan seperti itu ada ataukah tidak, maka *thaharah* yang dilakukannya itu tidak sah.

Demikian halnya ketika seseorang merasa ragu apakah ia sudah membasuh salah satu anggota badannya atau belum, atau apakah ia sudah mengusap kepalanya atau belum, maka ia dihukumi seperti orang yang belum melakukan perbuatan tersebut, karena pada asalnya perbuatan itu tidak ada. Kecuali, jika yang dirasakannya itu hanyalah sebuah dugaan yang tidak kuat, seperti rasa was-was, maka ia tidak perlu mempedulikan perasaan seperti itu. Jika *thaharah* telah selesai, seseorang ragu apakah sudah melakukan salah satu perbuatan dari *thaharah* tersebut ataukah belum, maka ia tidak perlu mempedulikan keraguannya itu. Sebab, keraguannya itu adalah keraguan dalam melakukan suatu ibadah ketika ibadah tersebut telah selesai. Keraguan seperti ini hampir serupa dengan keraguan seseorang terhadap salah satu syarat shalat.

Ada kemungkinan pula bahwa *thaharah* akan menjadi batal, karena hukum *thaharah* masih tetap berlaku meskipun ia telah selesai dilakukan. Dalilnya, *thaharah* tersebut akan menjadi batal karena adanya hal-hal yang membatalkannya, berbeda dengan shalat. Pendapat pertama adalah lebih *shahih*, karena hal tersebut telah dihukumi sebagai *thaharah* yang sah sebelum adanya keraguan tersebut. Maka, hukum tersebut pun masih tetap berlaku ketika keraguan seperti itu muncul. Kasus ini sama seperti ketika seseorang ragu mengenai ada atau tidak adanya hadats yang membatalkan *thaharah*-nya.

Pasal: Jika seseorang diwudhukan oleh orang lain. Dalam hal ini niat yang dianggap sah adalah niat yang berasal dari orang yang berwudhu, bukan dari orang yang mewudhukannya. Sebab, orang yang berwudhu itu merupakan orang yang dikenai perintah untuk berwudhu,

dimana wudhu itu akan menjadi miliknya. Berbeda halnya dengan orang yang mewudhukan, karena ia hanyalah sebagai alat berwudhu saja, dimana ia tidak dikenai perintah untuk berwudhu, dan wudhu itu pun tidak menjadi miliknya. Maka, statusnya pun diserupakan dengan status sebuah bejana atau orang yang membawakan air.

Pasal: Lupa mengusap kepala setelah melakukan dua shalat fardhu. Jika seseorang berwudhu dan mengerjakan shalat Zhuhur, kemudian ia berhadats dan setelah itu ia berwudhu dan mengerjakan shalat Ashar, tetapi setelah semuanya selesai ia baru mengetahui bahwa pada salah satu wudhu yang ia lakukan, ternyata dirinya telah meninggalkan perbuatan mengusap kepala atau salah satu perbuatan yang wajib dilakukan dalam bersuci, maka ia pun diharuskan mengulangi wudhu dan kedua shalatnya itu. Sebab, orang itu telah yakin bahwa salah satu dari kedua shalatnya itu batal, sementara ia tidak mengetahui pasti mana shalatnya yang batal. Demikian pula, ketika seseorang meninggalkan salah satu perbuatan wajib dalam wudhu salah satu dari shalat lima waktu, sementara ia tidak mengetahui dengan pasti wudhu dalam shalat yang mana, maka ia harus mengulang wudhunya dan juga kelima shalat tersebut. Sebab dalam kondisi seperti itu, orang itu mengetahui bahwa dirinya masih memiliki kewajiban untuk mengerjakan salah satu dari kelima shalat tersebut, sementara dia tidak mengetahui dengan pasti shalat yang mana yang harus dikerjakannya. Maka, ia pun harus melakukan hal seperti itu. Kasus ini sama seperti ketika seseorang lupa untuk mengerjakan salah satu shalat dalam sehari, tetapi ia tidak tahu pasti shalat mana yang ditinggalkannya.

Jika wudhu yang kedua itu merupakan wudhu *tajdid* (hanya untuk memperbarui wudhu) dan bukan untuk menghilangkan hadats, maka ketika kita berpendapat bahwa wudhu *tajdid* itu tidak dapat menghilangkan hadats, maka seseorang juga harus melakukan hal seperti tersebut di atas. Sebab, ada atau tidak adanya wudhu *tajdid* itu sama saja. Akan tetapi, jika kita berpendapat bahwa wudhu *tajdid* dapat menghilangkan hadats, maka tidak ada yang harus diulang oleh orang itu kecuali shalat pertama saja. Sebab, jika *thaharah* yang pertama itu sah, maka semua shalatnya pun menjadi sah, karena *thaharah* masih tetap ada dan tidak menjadi batal karena adanya *tajdid* (pembaruan). Sebaliknya, jika *thaharah* pertama itu tidak sah, maka hadats tersebut telah hilang dengan adanya *tajdid* tersebut.

25. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Membasuh wajah adalah dari mulai tempat-tempat tumbuhnya rambut kepala sampai bagian yang landai, yaitu kedua tulang dagu dan dagu itu sendiri, dan juga sampai pangkal-pangkal kedua telinga, termasuk juga tulang sendi yang berada di antara tulang dagu dengan telinga."

Membasuh wajah adalah wajib, hal itu sesuai dengan nash (Al Qur`an dan hadits) dan *ijma'* (kesepakatan) para ulama. Perkataan Abu Al Qasim, "Dari mulai tempat-tempat tumbuhnya rambut kepala", maksudnya adalah pada kebanyakan orang. Dengan demikian, maka setiap orang tidak harus menerapkan ketentuan itu pada dirinya sendiri. Sebab, jika seseorang memiliki kepala yang botak dimana rambutnya telah rontok dari mulai kepala bagian depannya, maka ia pun harus membasuh wajahnya hanya dari mulai tempat-tempat yang pada umumnya menjadi tempat tumbuhnya rambut kepala.

Az-Zuhri berpendapat bahwa kedua telinga merupakan bagian dari wajah dimana keduanya harus dibasuh bersamaan dengan basuhan wajah. Pendapat ini didasarkan pada sabda Nabi SAW,

سَجَدَ وَجْهِي لِلَّذِي خَلَقَهُ وَصَوَّرَهُ وَشَقَّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ.

"*Wajahku bersujud kepada Allah yang telah menciptakannya, telah membentuknya, dan telah membelah (membuatkan untuknya) pendengaran dan penglihatan.*"[216]

Di sini, Nabi SAW memasukkan pendengaran (telinga) sebagai bagian dari wajah, sebagaimana beliau telah memasukkan penglihatan (mata) sebagai bagian dari wajah.

Malik berkata, "Daerah yang berada di antara jenggot dan telinga tidaklah termasuk bagian dari wajah, sehingga ia tidak wajib dibasuh. Sebab, yang dimaksud dengan '*wajah*' adalah sesuatu yang dapat digunakan untuk *muwajahah* (berhadap-hadapan), padahal daerah tersebut tidak dapat digunakan untuk *muwajahah*." Ibnu Abdul Barr[217]

---

[216] HR. Muslim (1/535, 536) dari hadits Ali bin Abu Thalib, At-Tirmidzi (580) dari hadits Aisyah (At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*") Imam Ahmad (1/95) dan Ibnu Majah (1054) dari Ali, dan juga oleh An-Nasa`i (2/220, 221) dari hadits Aisyah.

[217] Dia adalah Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abdul Barr,

berkata, "Aku tidak pernah mengetahui ada salah seorang ahli fikih yang tinggal di sejumlah daerah yang sependapat dengan Malik."

Adapun terhadap pendapat Az-Zuhri, kami membantahnya dengan memaparkan sabda Nabi SAW yang berbunyi,

الأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ.

"*Kedua telinga adalah bagian dari kepala*".

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, Rabi', dan Miqdam disebutkan bahwa Nabi SAW mengusap kedua telinganya bersamaan dengan mengusap kepalanya. Kedua hadits tersebut telah kami sebutkan di atas. Tidak ada seorangpun yang mengatakan bahwa kedua telinga itu dibasuh bersamaan dengan basuhan wajah. Nabi SAW memasukkan kedua telinga sebagai bagian dari wajah hanya karena letak keduanya berdekatan dengan wajah. Sebagaimana diketahui, terkadang sesuatu akan dinamai dengan sesuatu yang berdekatan dengannya.

Adapun bantahan kami terhadap pendapat Malik adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya daerah yang berada di antara dagu dan kedua telinga merupakan bagian dari wajah, baik pada diri orang yang tidak memiliki jenggot (jambang) maupun orang yang memiliki jenggot, seperti seluruh bagian wajah lainnya."

Pasal: Yang merupakan bagian dari wajah, *al 'idzar,* yaitu rambut yang berada di atas tulang yang menonjol yang menjadi khas ciri lubang telinga; dan juga *al 'aaridh*, yaitu rambut yang berada di bawah *al idzar* atau rambut yang berada di atas kedua tulang dagu. Al Ashmu'i[218] dan Al Mufadhdal bin Salamah berkata, "Apa yang berada di bawah daun bagian ujung telinga dinamakan dengan *'aridh*, sedangkan yang

---

seorang imam pada masanya dalam bidang hadits, *atsar* dan hal-hal yang berkaitan dengan keduanya. Dia telah menyusun sebuah kitab yang berjudul "*At-Tamhid Lima fi Al Muwaththa' Min Al Ma'ani wa Al Asanid*". Ia wafat pada tahun 463 H. (Lihat kitab *Wafayat Al A'yan*/7/66)

218 Dia adalah Abu Sa'id Abdul Malik bin Qarib bin Abdul Malik bin Ali bin Ajma', atau yang terkenal dengan nama Al Ashmu'i Al Bahili, seorang ahli bahasa dan ahli ilmu Nahwu, serta seorang imam dalam bidang hadits, hal-hal yang langka dan juga hal-hal yang aneh. Dia lahir pada tahun 122 H (ada pula yang mengatakan 123 H) dan wafat pada tahun 216 H. Ada pula yang berpendapat lain. (Lihat kitab *Wafayat Al A'yan*/3/170).

dimaksud dengan dagu adalah pertemuan antara kedua tulang dagu. Ketiga macam bulu ini termasuk bagian dari wajah yang wajib dibasuh bersamaan dengan basuhan untuk wajah. Demikian pula dengan keempat macam bulu lainnya, yaitu kedua alis mata, kedua bulu mata, rambut di bawah mulut dan kumis. Adapun yang dimaksud dengan *ash-shadgh* adalah rambut yang terletak setelah batas akhir *al 'idzar*, yaitu rambut yang sejajar dengan bagian paling atas dari telinga atau lebih bawah sedikit."

Sebagian para pengikut madzhab kita ada yang memiliki pendapat lain mengenai rambut pelipis ini. Mereka mengatakan bahwa ia termasuk bagian dari wajah, karena ia menyambung dengan *al 'idzar*. Ia hampir serupa dengan *al-aridh*. Pendapat ini tidaklah benar, karena Rabi' binti Mu'awwadz pernah berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW berwudhu. Beliau mengusap kepalanya, mengusap rambut yang menghadap ke depan dan rambut yang menghadap ke belakang, kedua rambut pelipisnya, serta mengusap kedua telinganya sekali."[219] Rasulullah SAW mengusap rambut pelipis itu bersamaan dengan basuhan untuk kepala, dan tidak ada satu riwayat pun yang menyatakan bahwa beliau telah membasuhnya bersamaan dengan basuhan untuk wajah. Selain itu, juga disebabkan karena ia merupakan rambut yang menyambung dengan rambut kepala, maka ia pun termasuk bagian dari kepala.

Adapun yang dimaksud dengan *at tahdzif* adalah rambut yang masuk ke daerah wajah, yaitu rambut yang terletak di antara *al 'idzar* dengan lengar. Rambut ini merupakan bagian dari wajah, seperti yang disebutkan oleh Ibnu Hamid. Ada kemungkinan pula ia termasuk bagian dari kepala, karena ia merupakan rambut yang menyambung langsung dengan kepala. Pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih benar. Sebab seandainya di tempat tumbuhnya *at tahdzif* itu tidak ada rambut, niscaya ia termasuk bagian dari wajah. Maka, demikian pula seandainya di tempat itu ada rambut, sama seperti seluruh bagian wajah lainnya.

Pasal: Bagaimana dengan rambut yang tebal dan tumbuh di luare kebiasaan? Berkaitan dengan semua jenis rambut (bulu) ini, jika ia merupakan rambut yang tebal dimana kulit yang berada di bawahnya tidak terlihat, maka seseorang cukup membasuk bagian luar dari rambut

---

[219] HR. Abu Daud (1/129). Al Albani berkata, "Ini adalah hadits *hasan*."

tersebut saja. Akan tetapi jika rambut itu tipis sehingga kulit yang berada di bawahnya terlihat, maka rambut itu wajib dibasuh berikut kulit yang ada di bawahnya. Jika sebagian rambut tebal sementara sebagian lainnya tipis, maka seseorang wajib membasuh rambut yang tipis berikut kulit yang ada di bawahnya dan membasuh bagian luar dari rambut yang tebal. Hal ini telah disinggung oleh Ahmad *rahimahullah.*

Di antara para pengikut madzhab kami, ada sebagian orang yang menyebutkan pendapat lain mengenai hukum kumis, rambut yang berada di bawah kedua bibir, kedua alis, bulu mata, dan jenggot wanita, yaitu bahwa bagian dalamnya harus dibasuh meskipun lebat. Sebab pada umumnya, bulu-bulu seperti itu tidak menutupi kulit yang berada di bawahnya. Jika ada yang menutupi kulit di bawahnya, tetapi hal itu jarang ditemukan sehingga ia tidak bisa dijadikan sebagai patokan hukum. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Menurut kami, bulu seperti itu merupakan bulu yang menutupi kulit yang di bawahnya, sama seperti jenggot laki-laki. Anggapan bahwa hal itu jarang ditemukan pada kedua alis mata, kumis dan rambut yang berada di bawah kedua bibir, tidak bisa diterima. Bahkan pada umumnya, bulu-bulu itu menutupi kulit yang berada di bawahnya.

Pasal: Bulu yang lepas atau dicukur. Setelah bulu-bulu ini dibasuh, tetapi kemudian ia hilang atau lepas dari kulit yang berada di bawahnya, atau ia dicukur, maka hal itu tidak akan mempengaruhi status "suci" kulit yang berada di bawahnya. Yunus bin Ubaid berkata, "Hal itu tidak akan menambah apapun kecuali kesucian kulit tersebut." Ini merupakan pendapat mayoritas ulama. Telah diriwayatkan dari Ibnu Jarir bahwa terlihatnya kulit wajah setelah rambut yang ada di atasnya dibasuh, menyebabkan kulit itu wajib dibasuh. Hal ini diqiyaskan dengan terlihatnya kaki orang yang telah membasuh kedua *khuf* (sepatu)nya.

Pendapat ini tidaklah benar, karena pada asalnya kewajiban membasuh itu harus dilakukan pada bulu saja, bukan pada kulit. Dalilnya, ketika seseorang membasuh kulitnya saja tanpa membasuh bulu yang ada di atasnya, maka hal itu tidak dibolehkan. Berbeda halnya dengan kedua *khuf* (sepatu), karena membasuh kedua *khuf* hanyalah sebagai pengganti dari membasuh kedua kaki saja sehingga jika seseorang hanya membasuh kedua kaki saja tanpa membasuh kedua *khuf*, maka hal itu dibolehkan.

Pasal: Membasuh bagian dari jenggot yang tumbuh ke bagian

tubuh lainnya adalah wajib hukumnya. Dalam salah satu pendapatnya, Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata, "Tidaklah wajib membasuh bagian dari jenggot yang berada di luar batas wajah, baik batas yang bersifat horisontal (ke samping) maupun vertikal (ke atas). Sebab, ia merupakan bulu yang berada di luar tempat yang wajib dibasuh. Dalam hal ini, ia serupa dengan rambut yang berada di luar batas kepala."

Telah diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa membasuh jenggot yang lebat tidaklah wajib. Sebab, Allah SWT hanya memerintahkan kita untuk membasuh wajah. Sebagaimana diketahui, kata "wajah" merupakan sebuah kata untuk menunjukkan arti "kulit yang bisa digunakan untuk berhadap-hadapan". Padahal, rambut bukan merupakan bagian dari kulit, sementara kulit yang berada di bawah rambut tidak dapat digunakan untuk berhadap-hadapan.

Al Khallal berkata, "Riwayat yang bersumber dari Abu Abdullah berkaitan dengan hukum jenggot ini adalah bahwa ia tidak membasuhnya, karena jenggot sama sekali tidak termasuk bagian dari wajah." Al Khallal berkata lagi, "Bakar bin Muhammad telah meriwayatkan dari ayahnya, bahwa ia berkata, 'Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah, 'Mana yang lebih kamu sukai: apakah membasuh jenggot ataukah menyela-nyelanya?' Abu Abdullah pun menjawab, 'Membasuh jenggot tidak termasuk perbuatan sunah. Jika seseorang tidak menyela-nyelanya, maka hal itu juga dibolehkan'." Nampaknya, pendapat Ahmad ini sama seperti pendapat Abu Hanifah dalam riwayat yang telah disebutkan di atas. Ada kemungkinan pula bahwa yang dimaksud oleh Ahmad dalam riwayat tersebut adalah jenggot yang berada di luar batas wajah. Dengan demikian, maka pendapat ini sama seperti pendapat Abu Hanifah dan salah satu pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat yang masyhur dari Abu Hanifah adalah bahwa seseorang harus membasuh seperempat bagian dari jenggotnya, sama seperti pendapatnya dalam masalah mengusap kepala. Adapun pendapat Ahmad yang diikuti oleh murid-muridnya adalah bahwa wajib hukumnya membasuh semua jenggot yang tumbuh di tempat yang wajib dibasuh. Pendapat ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Dengan demikian, maka pendapat Ahmad yang menyatakan bahwa membasuh jenggot tidak termasuk sunah, maksudnya adalah membasuh bagian dalamnya atau kulit yang berada di bawahnya. Telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah melihat seorang lai-lkai yang menutupi jenggotnya dalam shalat,

maka beliau pun bersabda,

اكْشِفْ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللِّحْيَةَ مِنَ الْوَجْهِ.

"Bukalah wajahmu, karena sesungguhnya jenggot itu termasuk bagian dari wajah."[220]

Karena jenggot merupakan rambut yang tumbuh di tempat yang wajib dibasuh, maka ia pun diserupakan dengan tangan yang berlebih.

Pasal: Seseorang disunahkan untuk memperbanyak jumlah air yang digunakan untuk membasuh wajah. Hal itu karena pada wajah terdapat sejumlah lipatan kulit, bulu, serta tempat masuk dan keluarnya sesuatu (maksudnya banyak lubang). Hal itu dimaksudkan agar air dapat sampai ke seluruh bagian wajah. Ali RA telah meriwayatkan cara wudhu Rasulullah SAW, ia berkata, "Beliau memasukkan kedua tangannya ke dalam bejana, lalu dengan kedua tangannya itu beliau mengambil air dan kemudian membasuhkannya ke wajah. Beliau juga melakukan hal seperti itu pada basuhan kedua dan ketiga. Lalu dengan telapak tangan kanannya, beliau mengambil satu genggam air dan membiarkan air itu mengalir ke wajahnya."[221] (HR. Abu Daud)

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Air yang diambil untuk membasuh wajah adalah lebih banyak daripada air yang diambil untuk membasuh anggota-anggota badan lainnya." Sementara Muhammad bin Al Hakam[222] berkata, "Abu Abdullah tidak menyukai jika seseorang mengambil air, lalu menuangkannya ke wajah dan membasuh wajahnya dengan air itu. Setelah itu, dia berkata, 'Ini adalah usapan (bukan basuhan), padahal semestinya seseorang harus membasuhnya'."

Abu Daud telah meriwayatkan dari Anas bahwa ketika Rasulullah

---

220 Disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya (2/25/*Al Maa`idah*/6) dengan lafazh "telah diriwayatkan'. Mujahid berkata, "Ia termasuk bagian dari wajah. Tidakkah kamu mendengar perkataan orang-orang Arab tentang seorang anak yang mulai tumbuh jenggotnya, '*Wajahnya telah muncul.*'"

221 HR. Abu Daud (1/117) dari hadits Ibnu Abbas. Al Albani menganggap *hasan* hadits ini.

222 Dia adalah Abu Bakar Muhammad bin Al Hakam Al Marwazi Al Ahwal, anak paman Abu Thalib. Ia adalah murid Imam Ahmad dan merupakan seorang yang *tsiqah* dan terhormat. Ia meninggal dunia pada tahun 223 H. (Lihat *Taqrib At-Tahdzib*, 2/155)

SAW berwudhu, beliau mengambil air satu telapak tangan, lalu beliau memasukkan air itu ke bawah dagunya. Setelah itu, beliau bersabda,

هَكَذَا أَمَرَنِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ.

"Demikianlah yang telah diperintahkan kepadaku oleh Tuhanku Yang Maha Mulia dan Maha Agung."[223]

26. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Mulut dan hidung termasuk bagian dari wajah."

Al madhmadhah (berkumur-kumur) dan *al istinsyaq* (memasukkan air ke dalam hidung) merupakan dua hal yang wajib dilakukan dalam kedua jenis *thaharah* (mandi dan wudhu), karena sesungguhnya membasuh wajah wajib dilakukan pada keduanya. Ini merupakan pendapat yang masyhur dalam Madzhab Hanbali. Pendapat ini juga dikatakan oleh Ibnu Mubarak, Ibnu Abu Laila dan Ishaq. Telah diriwayatkan dari Atha` dan Ahmad satu riwayat (pendapat) lain yang berkaitan dengan *al istinsyaq* saja, yaitu bahwa ia adalah wajib. Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "*Al Istinsyaq* wajib dilakukan di dalam kedua jenis *thaharah* berdasarkan satu riwayat." Pendapat ini dikatakan oleh Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir. Sebab, Nabi SAW bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ.

"Barangsiapa yang berwudhu, hendaklah ia melakukan istintsar (mengeluarkan air dari hidung)."[224]

Pada riwayat lain, disebutkan dengan lafazh,

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً لِيَسْتَنْثِرْ.

"Jika salah seorang di antara kalian berwudhu, hendaklah ia meletakkan air di dalam hidungnya untuk dikeluarkan kembali."[225] (HR.

---

[223] HR. Abu Daud (1/145) dari hadits Anas. *Sanad* hadits ini adalah *shahih*.

[224] HR. Al Bukhari (1/161/*Fath Al Bari*), Muslim (1/212), (2/518) dan Ibnu Majah (212).

[225] HR. Al Bukhari (1/162/*Fath Al Bari*), Muslim (1/212), Ahmad (2/242) dan Abu Daud (140).

Al Bukhari dan Muslim)

Sementara pada riwayat Muslim, disebutkan dengan lafazh,

مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْشِقْ.

"*Barangsiapa yang berwudhu, hendaklah ia melakukan istinsyaq (memasukkan air ke dalam hidung).*"[226]

Telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas secara *marfu'*,

اسْتَنْثِرُوْا مَرَّتَيْنِ بَالِغَتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا.

"*Lakukanlah instintsar sebanyak dua kali dengan cara menyampaikan air atau tiga kali.*"[227]

Ini merupakan perintah yang mengandung makna wajib. Selain itu, wajibnya melakukan *istinsyaq* itu juga karena hidung selalu terbuka dan untuk memiliki satu penutup pun yang menutupinya, berbeda dengan mulut.

Ulama lain selain Al Qadhi Abu Ya'la berkata, "Telah diriwayatkan dari Ahmad satu riwayat lain yang menyatakan bahwa *al madhmadhah* dan *al istinsyaq* wajib dilakukan dalam *thaharah* besar dan disunahkan dalam *thaharah* kecil. Ini merupakan pendapat Ats-Tsauri dan para ulama *ahlur-ra`yi*. Sebab dalam melakukan *thaharah* besar (mandi wajib), seseorang diwajibkan untuk membasuh semua anggota badan yang bisa dibasuh dan tidak cukup dengan mengusapnya saja, seperti bagian-bagian dalam dari rambut-rambut yang lebat. Oleh karena itu, maka *al madhmadhah* dan *al istinsyaq* pun diwajibkan di dalam *thaharah* besar, berbeda dengan *thaharah* kecil."

Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Keduanya tidak wajib dilakukan dalam kedua jenis *thaharah* tersebut, melainkan hanya disunahkan saja." Pendapat seperti ini juga diriwayatkan dari Hasan, Al Hakam, Hammad, Qatadah, Rabi'ah, Yahya Al Anshari, Al Laits, dan Al Auza'i. Sebab,

---

[226] Diriwayatkan oleh Muslim (1/212) dari hadits Abu Hurairah RA.

[227] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/228), Abu Daud (141), dan Ibnu Majah (408). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Nabi SAW pernah bersabda, "*Sepuluh hal yang termasuk fitrah (kesucian manusia)....*", lalu beliau menyebutkan *al madhmadhah* dan *al istinsyaq.*

Yang dimaksud dengan fitrah adalah sunah. Penyebutan kedua hal tersebut sebagai bagian dari fitrah menunjukkan bahwa keduanya berbeda dengan membasuh anggota-anggota lainnya dalam wudhu. Selain itu, karena mulut dan hidung merupakan anggota tubuh bagian dalam, maka keduanya pun tidak wajib dibasuh, sama seperti bagian dalam jenggot dan kedua mata.

Adapun pendapat kami didasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah RA yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

الْمَضْمَضَةُ وَالاِسْتِنْشَاقُ مِنَ الْوُضُوْءِ الَّذِي لاَبُدَّ مِنْهُ.

"*Al madhmadhah dan al istinsyaq merupakan bagian dari wudhu yang tidak boleh ditinggalkan.*"[228]

Hadits ini telah diriwayatkan oleh Abu Bakar dalam kitab *Asy-Syafi* melalui jalur *sanad*-nya, dari Ibnu Mubarak, dari Ibnu Juraij, dari Urwah, dari Aisyah, dan telah oleh Ad-Daruquthni dalam kitab *Sunan*-nya. Selain itu, juga karena setiap orang yang menggambarkan tentang cara wudhu Rasulullah SAW selalu menyebutkan bahwa beliau selalu melakukan *al madhmadhah* dan *al istinsyaq.* Sikap Nabi yang selalu mengerjakan keduanya secara terus menerus itu menunjukkan bahwa hukum keduanya adalah wajib, karena ada kemungkinan perbuatan Nabi itu merupakan penjelasan dan perincian dari wudhu yang diperintahkan dalam Kitabullah. Kondisi keduanya yang merupakan bagian dari fitrah tidak dapat menghilangkan hukum wajib. Sebab, fitrah mencakup hal-hal yang bersifat wajib dan sunah. Oleh karena itu, Rasulullah menyebutkan bahwa khitan merupakan bagian dari fitrah, padahal khitan merupakan sesuatu yang wajib. Penggandengan kedua hal tersebut (*al madhmadhah* dan *al* istinsyaq) kepada sesuatu yang hukumnya tidak wajib, tidak dapat menghalangi hukum wajib keduanya. Dalilnya adalah, penyebutan khitan dalam deretan hal-hal yang termasuk fitrah. Juga firman Allah SWT, "*Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian,*

---

[228] HR. Ad-Daruquthni dalam kitab *As-Sunan* (1/84) dari hadits Aisyah RA.

hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu." (Qs. An-Nuur [24]: 33) Sebagaimana diketahui, hukum *mukatabah* (membuat perjanjian dengan budak guna membebaskannya) tidak wajib, sementara hukum *iitaa`* (memberi sebagian harta kepada mereka) adalah wajib.

Pasal: Yang dimaksud dengan *al madhmadhah* adalah memutar-mutarkan air di dalam mulut. Yang dimaksud dengan *al istinsyaq* adalah menyedot air dengan menggunakan nafas ke bagian dalam hidung. Sedangkan yang dimaksud dengan *al istintsar* adalah mengeluarkan air dari hidung. *al istinsyaq* dapat diungkapkan dengan menggunakan kata *al istintsar*, karena *al istintsar* merupakan salah satu implikasi (sesuatu yang muncul karena adanya) *al istinsyaq*. Memutar-mutarkan air ke seluruh bagian mulut dan mengalirkan air ke seluruh bagian dalam hidung tidaklah wajib, melainkan hanya sangat disunahkan bagi orang yang tidak berpuasa. Kami telah menyebutkan hal itu dalam pembahasan tentang sunah-sunah *thaharah*.

Setelah seseorang memutar-mutarkan air di dalam mulutnya, maka ia boleh memilih apakah ia akan mengeluarkannya kembali ataukah menelannya. Sebab, maksud utama dari hal itu telah tercapai. Jika seseorang menjadikan air di dalam mulutnya dengan niat untuk menghilangkan hadats kecil, tetapi setelah itu ia baru ingat bahwa dirinya sedang dalam keadaan junub, lalu ia pun berniat menghilangkan kedua hadats secara bersamaan, maka kedua hadats itu akan hilang. Sebab, air tidak dihukumi sebagai air *musta'mal*, kecuali setelah lepasnya air itu dari anggota badan yang dibasuh. Jika air masih berada dalam mulutnya hingga ada lendir yang merubah sifat-sifatnya, maka hal itu tidaklah dilarang. Sebab, perubahan sifat-sifat air yang terjadi ketika digunakan untuk menghilangkan najis atau hadats bukanlah sesuatu yang dilarang. Kasus ini sama seperti ketika sifat-sifat air berubah karena adanya adonan pada salah satu anggota badan.

Pasal: Bagian yang dipakai *al madhmadhah*, *al istinsyaq* dan *al istintsar*. Seseorang disunahkan untuk melakukan *al madhmadhah* dan *al istinsyaq* dengan menggunakan tangan kanannya, kemudian melakukan *al istintsar* (mengeluarkan air dari hidung) dengan menggunakan tangan kirinya. Hal itu sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Utsman RA bahwa ia pernah berwudhu. Saat itu, dia

minta diambilkan air. Ia membasuh kedua tangannya sebanyak tiga kali. Ia menciduk air dengan menggunakan tangan kanannya, lalu mengangkat tangan kanan ke mulutnya. Dia berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidungnya dengan menggunakan satu telapak tangan, lalu ia mengeluarkan air dari hidungnya dengan menggunakan tangan kirinya. Ia melakukan hal itu sebanyak tiga kali, kemudian ia menyebutkan seluruh rukun wudhu. Setelah itu, ia berkata, "Sesungguhnya Nabi SAW telah memperlihatkan cara wudhu kepada kami sebagaimana aku memperlihatkannya kepada kalian. Barangsiapa yang bertanya tentang cara wudhu Rasulullah SAW, maka inilah cara wudhu beliau."[229] Hadits ini diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur melalui jalur *sanad*-nya.

Telah diriwayatkan pula dari Ali RA bahwa ia telah memasukkan tangan kanannya ke dalam bejana, lalu memenuhi telapak tangan kanannya dengan air. Setelah itu ia berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung (dengan tangan kanannya), kemudian ia mengeluarkan air itu dengan menggunakan tangan kirinya. Ia melakukan hal itu sebanyak tiga kali, dan setelah itu ia berkata, "Inilah cara wudhu Nabi Allah SAW."[230]

Seseorang juga disunahkan untuk melakukan *al madhmadhah* dan *al istinsyaq* dengan menggunakan satu telapak tangan dan dengan menggabungkan kedua perbuatan tersebut. Al Atsram berkata, "Aku pernah mendengar Abu Abdullah ditanya, 'Mana yang lebih kamu sukai: Berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung dengan menggunakan satu kali cidukan untuk keduanya ataukah satu kali cidukan untuk masing-masing dari keduanya.' Maka, Abu Abdullah pun menjawab, 'Dengan satu kali cidukan (untuk keduanya)'." Hal itu sesuai dengan hadits Utsman dan Ali yang telah kami sebutkan.

Dalam hadits Abdullah bin Zaid disebutkan bahwa Rasulullah SAW telah memasukkan kedua tangannya di dalam *tuur* (tempayan yang etrbuat dari batu), lalu beliau berkumur-kumur dan mengeluarkan air dari hidungnya sebanyak tiga kali. Beliau berkumur-kumur dan mengeluarkan air dari hidungnya dengan menggunakan satu kali cidukan. Hadits ini diriwayatkan oleh

---

[229] HR. Abu Daud (1/108), Ibnu Majah (285), dan Ahmad (1/58). Al Bukhari (1934) dan Muslim 91/204) juga telah meriwayatkan hadits serupa dari hadits Utsman RA.

[230] HR. An-Nasa'i (1/67), Abu Daud (114), At-Tirmidzi (48) dan Ahmad (1/78). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

Sa'id. Pada sebuah riwayat disebutkan dengan lafazh, "Beliau berkumur-kumur dan mengeluarkan air dari hidungnya sebanyak tiga kali-tiga kali dengan menggunakan satu kali cidukan." Lafazh ini diriwayatkan oleh Al Bukhari. Sementara pada riwayat lain, disebutkan dengan lafazh, "Beliau berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidungnya dengan menggunakan satu telapak tangan. Beliau melakukan hal itu sebanyak tiga kali." Lafazh ini diriwayatkan oleh Bukhari Muslim. Pada riwayat lain, disebutkan dengan lafazh, "Beliau berkumur-kumur sebanyak tiga kali dan memasukkan air ke dalam hidung juga sebanyak tiga kali dengan menggunakan satu telapak tangan."[231] Lafazh ini diriwayatkan oleh Al Atsram dan Ibnu Majah.

Jika orang yang berwudhu menghendaki, maka ia dapat berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung dengan tiga kali cidukan. Dan, jika ia menghendaki, ia dapat melakukan hal itu sebanyak tiga kali dengan satu kali cidukan, sesuai dengan hadits-hadits yang telah kami sebutkan. Selain itu, jika ia berkumur-kumur secara terpisah dengan tiga kali cidukan, lalu memasukkan air kedalam hidung juga dengan tiga kali cidukan, maka hal itu juga dibolehkan. Sebab, telah diriwayatkan dalam hadits Thalhah bin Musharrif dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi SAW bahwa beliau memisahkan antara berkumur-kumur dengan memasukkan air ke dalam hidung.[232] (HR. Abu Daud) Hal itu juga disebabkan karena cara yang digunakan dalam membasuh satu anggota badan bukanlah sesuatu yang wajib.

Pasal: Maksud tertib. Antara melakukan kedua perbuatan tersebut dengan membasuh bagian-bagian wajah lainnya tidak wajib dilakukan secara tertib, karena mulut dan hidung merupakan bagian dari wajah. Akan tetapi, seseorang disunahkan untuk memulainya dengan melakukan kedua perbuatan tersebut sebelum membasuh wajah. Sebab, setiap orang yang menggambarkan tentang cara wudhu Rasulullah SAW menyebutkan bahwa beliau selalu mendahulukan keduanya daripada membasuh wajah, dan sangat jarang beliau melakukan sebaliknya.

Lalu, apakah antara kedua perbuatan tersebut dengan membasuh anggota-anggota badan lainnya (selain wajah) wajib dilakukan secara

---

[231] HR. Al Bukhari (1/186/*Fath Al Bari*), Muslim (1/210, 211), Ibnu Majah (434), Ahmad (4/39), Abu Daud (119), At-Tirmidzi (28) dan An-Nasa'i (1/72).

[232] HR. Abu Daud (1/129). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dha'if.*"

berurutan dan tertib? Mengenai hal ini ada dua riwayat (pendapat):

Pertama: Hal itu wajib dilakukan. Ini merupakan perkataan Al Khiraqi. Hal itu disebabkan karena mulut dan hidung merupakan bagian dari wajah. Maka, membasuh keduanya pun harus dilakukan sebelum membasuh kedua tangan, sesuai dengan kandungan ayat tersebut dan *qiyas* (analogi) terhadap seluruh anggota badan lainnya.

Kedua: Tidak wajib. Bahkan, jika seseorang meninggalkan kedua perbuatan tersebut di dalam wudhunya lalu ia melaksanakan shalat, maka setelah itu ia boleh berkumur-kumur, memasukkan air ke dalam hidungnya, dan mengulangi shalatnya serta tidak perlu mengulangi wudhunya. Hal ini adalah sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Miqdam bin Ma'di Kariba bahwa Rasulullah SAW pernah didatangkan kepadanya air wudhu, maka beliau pun membasuh kedua telapak tangannya sebanyak tiga kali, kemudian membasuh kedua lengannya, dan setelah itu beliau berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidungnya.[233] (HR. Abu Daud) Tidak adanya keharusan tertib atau berurutan dalam melakukan keduanya juga disebabkan karena wajibnya kedua hal itu didasarkan pada dalil lain selain Al Qur`an. Sementara itu, wajibnya membasuh anggota-anggota badan yang disebutkan dalam ayat itu secara tertib adalah karena pada ayat tersebut terdapat indikasi yang menunjukkan keharusan untuk membasuh anggota-anggota badan tersebut secara tertib. Padahal indikasi seperti itu tidak ditemukan pada keduanya (berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung).

Pernah ditanyakan kepada Imam Ahmad, "Bagaimana hukumnya jika seseorang lupa sehingga ia hanya berkumur-kumur saja?" Ia pun menjawab, "Menurutku, memasukkan air ke dalam hidung merupakan sesuatu yang harus dilakukan karena adanya dalil-dalil *shahih* yang berkaitan dengannya."

Para pengikut madzhab kami bertanya, "Apakah karena wajibnya kedua perbuatan tersebut, maka keduanya pun dinamai dengan ibadah fardhu?" Mengenai hal ini terdapat dua pendapat. Perbedaan dalam masalah ini didasarkan pada perbedaan pendapat mengenai apakah suatu perbuatan yang hukumnya wajib harus dinamai dengan ibadah fardhu ataukah tidak? Pendapat yang benar adalah bahwa perbuatan seperti itu

---

[233] HR. Abu Daud (1/121) dari hadits Miqdam bin Ma'di Kariba. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

dinamakan dengan ibadah fardhu. Dengan demikian, maka keduanya pun termasuk ibadah fardhu. *Wallahu a'lam.*

27. Abu Al Qasim berkata, "Membasuh kedua tangan sampai kedua siku, dan kedua siku itu masuk ke dalam bagian tangan dalam (hal wajib) dibasuh."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai kewajiban membasuh kedua tangan dalam bersuci (wudhu). Sebab Allah *Ta'ala* telah menegaskan hal itu dalam firman-Nya, *"Dan tanganmu sampai dengan siku."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Mayoritas ulama mewajibkan memasukan kedua siku ke kedua tangan dalam hal wajib untuk dibasuh. Di antara orang-orang yang menyatakan pendapat ini adalah Atha`, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq dan *Ashhabur-ra`yi.*

Namun sebagian sahabat Malik dan Ibnu Daud berkata, "(Memasukan kedua tangan ke kedua siku itu) tidak wajib." Pendapat ini juga dikisahkan dari Za`far. Sebab Allah hanya memerintahkan untuk membasuh kedua tangan dan menjadikan kedua siku sebagai (batas) akhirnya dengan menggunakan huruf *`ila* yang berarti akhir tujuan. Oleh karena itulah kewajiban membasuh (tangan) yang telah disebutkan itu, tidak mencakup kalimat yang dikemukakan setelah huruf *'ila'*, seperti firman Allah, *"Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai malam."* (Qs Al Baqarah [2]: 187).

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, dia berkata, "Apabila Nabi SAW berwudhu, maka beliau meratakan air ke kedua sikunya."[234] Hadits ini merupakan penjelasan mengenai basuhan yang diperintahkan dalam ayat di atas. Sesungguhnya kata *'ila'* itu – dalam ayat di atas- digunakan dengan arti *ma'a (dengan).* Allah *Ta'ala* berfirman, *"Dan Dia akan menambahkan kekuatan kepada kekuatanmu."* (Qs. Huud [11]: 52) Yakni, bersama kekuatanmu. Allah berfirman, *"Dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 2) Allah berfirman, *"Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku bersama Allah?"* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 52) Dengan

---

[234] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/56), Ad-Daruquthni (1/83) dari hadits Jabir. Ibnu Uqail berkata, "Hadits itu tidak kuat."

demikian, apa yang dilakukan Nabi adalah penjelas atas firman Allah.

Adapun ucapan mereka bahwa kata *'ila'* itu bermakna tujuan, maka kami katakan bahwa kata itu pun terkadang bermakna *'ma'a'*. Al-Mubarrad berkata, "Jika yang menjadi batas (baca: batas) adalah jenis dari yang dibatasi (baca: tangan), maka yang menjadi batas itu termasuk ke dalam yang dibatasi. Hal itu seperti ucapan orang Arab, *'Aku menjual kain ini dari ujung ini ke ujung itu.'"*

Pasal: Jika seseorang mempunyai jari atau tangan yang lebih di tempat yang wajib dibasuh. Dalam hal ini jari atau tangan itu wajib dibasuh bersama jari atau tangan yang asli. Sebab, jari atau tangan yang lebih itu tumbuh di tempat yang wajib untuk dibasuh, sehingga menyerupai *tsa'ulul* (kutil).[235] Tapi jika jari atau tangan itu tumbuh bukan di tempat yang wajib dibasuh, seperti di bagian lengan atas atau di pundak, maka jari atau tangan itu tidak wajib dibasuh, apakah jari atau tangan itu pendek ataupun panjang. Sebab jari atau tangan itu tumbuh bukan di tempat yang wajib dibasuh, seperti rambut kepala jika sudah melebihi wajah. Ini adalah pendapat Ibnu Hamid dan Ibnu Uqail.

Sementara Al Qadhi berkata, "Jika sebagian dari jari atau tangan tersebut menyejajari tempat yang wajib dibasuh, maka bagian yang menyejajari tempat yang wajib dibasuh itu harus juga dibasuh."

Namun pendapat yang pertama lebih shahih. Walau begitu, para *Ashhabur-ra'yi* berbeda pendapat mengenai hal itu seperti pada hal-hal yang telah kami sebutkan.

Jika ia tidak mengetahui manakah anggota yang asli di antara jari yang asli dan yang lebih itu, maka keduanya harus dibasuh. Sebab membasuh salah satunya adalah wajib, namun ia tidak bisa lepas dari kewajiban tersebut secara yakin kecuali dengan membasuh keduanya, seperti jika salah satu dari kedua tangannya najis, sementara ia tidak mengetahui manakah tangan yang najis itu.

Pasal: Kulit yang tergantung. Jika ada kulit yang tergantung mulai dari bagian tubuh yang tidak wajib dibasuh sampai bagian tubuh yang wajib dibasuh, maka kulit tersebut wajib dibasuh, sebab pangkal

---

[235] *Tsa'ulul* adalah jamak dari *tsalil,* yaitu biji yang tumbuh di kulit seperti kacang *humus* atau lebih kecil lagi. *Tsa'ulul* adalah puting susu (*Al-Lisaan:* entri *tsa-a-la*)

kulit tersebut terletak pada bagian tubuh yang wajib dibasuh, sehingga menyerupai jari yang lebih.

Jika kulit itu tergantung mulai dari bagian tubuh yang tidak wajib dibasuh sampai bagian tubuh yang tidak wajib dibasuh, maka kulit tersebut tidak wajib dibasuh, apakah kulit itu pendek ataupun panjang. Dalam hal ini tidak ada perbedaan. Sebab pangkal kulit tersebut tidak terletak pada bagian tubuh yang wajib dibasuh.

Jika kulit tersebut melekat mulai dari salah satu dari dua bagian tubuh, lalu pangkal kulit tersebut melekat pada bagian tubuh yang lain, sementara bagian tengahnya tidak melekat, maka kulit tersebut menjadi seperti kulit yang tumbuh pada dua bagian tubuh. Dalam hal ini, bagian kulit yang mensejajari bagian tubuh yang wajib dibasuh harus dibasuh, baik pada bagian dalam, luar, maupun bagian bawahnya yaitu bagian tubuh yang harus dibasuh.

Pasal: Jika tangan seseorang terpotong pada bagian yang kurang dari sikunya, maka bagian tangan yang masih tersisa dan wajib dibasuh itu harus dibasuh. Tapi jika tangan itu terpotong pada bagian sikunya, maka tulang yang merupakan ujung lengan atas tangan harus dibasuh. Sebab membasuh kedua tulang yang mempertemukan bagian tangan dan bagian atas lengan adalah wajib. Jika salah satu dari kedua tulang tersebut tidak ada, maka tulang yang satunya wajib dibasuh. Jika tangan itu terpotong pada bagian atas kedua siku, maka kewajiban membasuh gugur, karena tempat yang harus dibasuh tidak ada lagi.

Jika seseorang terpotong kedua tangannya, kemudian ia menemukan orang yang akan mewudhukannya secara sukarela, maka hal itu wajib baginya. Sebab ia mampu untuk melakukannya. Tapi jika ia tidak menemukan orang yang akan mewudhukannya kecuali dengan membayar upah sedang ia mampu untuk membayarnya, maka hal itu menjadi wajib baginya, sebagaimana ia wajib membeli air untuk berwudhu.

Namun Ibnu Uqail berkata, "Ada kemungkinan hal itu tidak wajib baginya, seperti jika dia tidak mampu berdiri ketika shalat, maka ia tidak wajib menyewa orang yang akan membuatnya menjadi berdiri atau menjadi tumpuan baginya. Tapi jika ia tidak mampu membayar sewa, atau orang yang disewanya itu tidak mampu membuatnya berdiri,

maka ia harus shalat sesuai dengan keadaannya, seperti pada saat tidak ada air atau debu. Jika ada orang yang akan mentayamumkannya, sedang ia tidak menemukan orang yang akan mewudhukannya, maka dia wajib bertayamum, seperti ketika tidak ada air namun ada debu. Ini adalah mazhab imam Asy-Syafi'i, dan saya tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam hal ini."

28. Masalah: Abul Qasim berkata, "Dan mengusap kepala."

Tidak ada perbedaan pendapat mengenai kewajiban mengusap kepala, sebab Allah telah menegaskan hal itu dalam firman-Nya, "*Dan sapulah kepalamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Namun demikian, terjadi perbedaan pendapat mengenai kadar mengusap kepala yang diwajibkan. Dari Ahmad diriwayatkan wajib mengusap seluruh kepala atas setiap orang. Pendapat ini merupakan zhahir dari perkataan Al Khiraqi.

Adapun madzhab Malik, juga diriwayatkan dari Ahmad, menyatakan bahwa mengusap sebagian kepala dianggap cukup. Abul Harits berkata, "Aku bertanya kepada Ahmad, '(Bagaimana) jika seseorang menyapu (sebagian) kepalanya dan meninggalkan sebagiannya?' Ahmad menjawab, 'Itu dianggap cukup baginya.' Ahmad kemudian berkata, 'Siapa yang mampu menyapu seluruh kepalanya? Sesungguhnya telah diriwayatkan dari Salamah bin Al Akwa`, bahwa ia mengusap bagian depan kepalanya, sementara Ibnu Umar menyapu bagian ubun-ubunnya'."

Di antara orang-orang yang mengatakan wajib menyapu sebagian kepala adalah Al Hasan, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i dan *Ashhabur-ra`yi.* Hanya saja, pendapat yang lebih kuat dari Ahmad untuk kaum pria adalah wajib mengusap seluruh kepala, sedangkan wanita dianggap cukup bila ia menyapu bagian depan kepalanya.

Al Khalal berkata, "Pendapat yang dipraktikkan dalam madzhab Ahmad Abu Abdullah adalah, jika seorang wanita mengusap bagian depan kepalanya, maka hal itu dianggap cukup baginya." Muhanna berkata, "Ahmad berkata, 'Aku berharap wanita lebih ringan dalam kewajiban mengusap kepala.' Aku berkata, '(Memangnya) kenapa?' Ahmad menjawab, 'Sebab Aisyah selalu mengusap bagian depan

kepalanya'."[236]

Kelompok yang membolehkan mengusap sebagian kepala berargumentasi dengan riwayat Mughirah bin Syu'bah yang menyatakan bahwa Nabi SAW mengusap ubun-ubun dan serbannya.[237] Utsman juga mengusap bagian depan kepalanya dengan satu tangan, dan ia tidak mengulang kembali sapuan itu dengan air yang baru. Hal itu dijelaskannya ketika ia menceritakan sifat wudhu Nabi. Keterangan ini diriwayatkan oleh Sa'id. Selain itu, juga karena dikatakan kepada orang yang menyapu sebagian kepalanya, "Ia menyapu kepalanya." Sebagaimana dikatakan juga, "Dia mengusap pokok bagian anggota tayamum", dan "Dia mengecup kepalanya (padahal yang dikecup adalah sebagian kepala, penerjemah)."

Sebagian orang yang membela pendapat tersebut mengaku bahwa huruf '*ba*' itu berarti *at-tab'idh* (sebagian), sehingga seolah-olah dikatakan, '*Dan sapulah sebagian kepala kalian.*'

Argumentasi kami adalah firman Allah, "*Dan sapulah kepalamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Huruf '*ba*' dalam firman Allah ini berarti *Al Ilshaq* (menempel), sehingga seolah-olah dikatakan, '*Dan sapulah kepala kalian,*' dan sapuan ini mencakup seluruh kepala, sebagaimana firman Allah tentang tayamum, "*Maka usaplah wajah kalian.*"

Adapun perkataan mereka bahwa huruf '*ba*' berarti *at-tab'idh* (sebagian), itu adalah tidak benar, dan arti tersebut juga tidak diketahui oleh para pakar bahasa Arab. Ibnu Burhan berkata, "Barang siapa yang mengaku bahwa huruf '*ba*' menunjukan arti sebagian, maka sesungguhnya ia mendatangi para pakar bahasa dengan membawa sesuatu yang tidak mereka ketahui." Adapun hadits Mughirah, hadits tersebut hanya menunjukan boleh mengusap serban, dan kami pun mempunyai pendapat seperti itu.

Selain berargumentasi dengan firman Allah, juga karena Nabi pun selalu menyapu seluruh kepalanya saat beliau berwudhu. Apa yang dilakukan oleh Nabi ini pantas menjadi penjelas untuk mengusap kepala yang diperintahkan.

---

[236] Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i (1/72) dari hadits Aisyah. Hadits itu dianggap *shahih* oleh Al Albani.

[237] HR. Muslim (/ dan 231), Ahmad (4/244), At-Tirmidzi (100) dan An-Nasa`i (1/76).

Adapun mengenai apa yang mereka katakan dalam bidang bahasa, itu adalah *majaz* dimana kita tidak boleh menggunakannya dengan meninggalkan hakikat, kecuali dengan adanya petunjuk.

Pasal: Batasan mengusap kepala. Jika kami berpendapat boleh menyapu sebagian kepala, maka dari bagian manapun seseorang mengusap kepalanya, hal itu dianggap cukup baginya. Sebab seluruh bagian kepala adalah kepala.

Namun demikian, tidak dianggap cukup mengusap kedua telinga tanpa mengusap kepala. Sebab kedua telinga itu hanya terikutkan ke bagian kepala, sehingga tidak akan dianggap cukup bila hanya mengusap keduanya, tanpa mengusap bagian kepala yang asli/pokok. Pendapat yang lebih kuat dari Abu Abdullah menyatakan, bahwa mengusap kedua telinga itu tidak diwajibkan, meskipun diwajibkan menyapu seluruh kepala. Sebab ketika kata 'kepala' dikemukakan, maka kata itu hanya mencakup bagian yang ditumbuhi rambut.

Para sahabat kami berbeda pendapat mengenai kadar yang dianggap cukup ketika mengusap sebagian kepala. Al Qadhi berkata, "Seukuran ubun-ubun, berdasarkan kepada hadits Mughirah: bahwa Nabi SAW mengusap ubun-ubunnya."

Sementara itu Abu Al Khaththab dan sebagian sahabat Asy-Syafi'i mengisahkan dari Ahmad bahwa mengusap sebagian kepala tidak akan dianggap cukup kecuali dengan mengusap sebagian besar kepala. Sebab hanya kepada sebagian besarlah dikatakan sesuatu yang sempurna.

Abu Hanifah berkata, "Cukup mengusap seperempat kepala."

Asy-Syafi'i berkata, "Cukup mengusap sesuatu yang disebut sebagai mengusap, dan minimalnya adalah tiga helai rambut." Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, "Seandainya seseorang mengusap tiga helai rambutnya, maka itu dianggap cukup baginya." Diriwayatkan juga dari Asy-Syafi'i, "Seandainya seseorang mengusap sehelai rambutnya, maka hal itu dianggap cukup baginya." Sebab kepada yang demikian pun dikatakan sebagai mengusap.

Argumentasi untuk pendapat yang dikemukakan oleh Al Qadhi adalah, bahwa apa yang dilakukan oleh Nabi pantas untuk menjadi penjelas mengenai sesuatu yang diperintahkan, sehingga sesuatu yang diperintahkan pun harus ditafsirkan dengan perbuatan tersebut.

Pasal: Hal yang disunnahkan dalam mengusap kepala; membasahi kedua tangan, menempelkan ujung salah satu telunjuk di ujung telunjuk yang lain, menempatkan telunjuk tersebut di bagian depan kepala, sementara itu kedua ibu jari ditempatkan di bagian kedua pelipis, setelah itu barulah seseorang menggerakan kedua tangannya ke arah tengkuknya, lalu mengembalikan tangannya itu ke tempat semula (bagian depan kepala).

Hal itu sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Zaid dalam sifat wudhu Rasulullah. Abdullah bin Zaid berkata, "Beliau mengusap kepalanya dengan kedua tangannya. Beliau menggerakkan kedua tangannya ke bagian depan dan ke belakang (kepala). Beliau mulai di bagian depan kepalanya, hingga beliau mengarahkannya ke bagian tengkuknya, setelah itu beliau mengembalikannya (lagi) ke tempat yang semula." Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Hal itu juga sesuai dengan penjelasan yang diberikan oleh Miqdam bin Ma'di Kariba (dalam hadits) yang diriwayatkan oleh Abu Daud.[238]

Jika seseorang mempunyai rambut yang dikuatirkan akan menjadi semrawut akibat menarik kedua tangannya (ke bagian depan kepala), maka ia (diperbolehkan) untuk tidak mengembalikan kedua tangannya itu (ke bagian depan kepalanya).

Hal itu dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Sebab Ahmad pernah ditanya: jika seseorang mempunyai rambut sampai ke kedua bahunya, bagaimana ia mengusap (kepalanya) saat berwudhu? Ahmad kemudian menempatkan kedua tangannya di bagian depan kepalanya sekali. Setelah itu ia berkata, "Seperti ini." Itu dilakukannya karena ia tidak ingin rambutnya akan menjadi semrawut. Maksud Ahmad adalah, orang itu harus mengusap kepalanya ke arah tengkuknya, dan ia tidak mengembalikan kedua tangannya (ke bagian depan kepalanya).

Ahmad berkata, "Hadits Ali (menunjukkan) seperti ini. Tapi jika orang itu menghendaki, maka ia dapat mengusap (kepalanya) seperti yang diriwayatkan oleh Rubai' (binti Mu'awidz), bahwa Rasulullah pernah berwudhu di dekatnya, kemudian beliau mengusap seluruh

---

[238] Hadits tersebut telah dikemukakan pada footnote no. 58, pada bab yang sama (bab wudhu).

kepalanya mulai dari *uyeng-uyeng* rambut ke semua penjuru (kepala) sampai tempat tumbuhnya rambut, tanpa menggerakkan rambut dari bentuknya. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud. Ahmad juga pernah ditanya: bagaimana seorang wanita menyapu (kepalanya)? Dia menjawab, 'Seperti ini." Dia meletakan tangannya di tengah kepalanya, lalu menariknya ke bagian depan kepalanya. Setelah itu, ia mengangkat tangannya itu ke tempat semula, lalu menariknya ke bagian belakang kepalanya.

Bagaimana pun seseorang menyapu (kepalanya) setelah memenuhi kadar yang diwajibkan dalam mengusap kepala, hal itu akan dianggap cukup baginya.

Pasal: Tidak disunnahkan mengulang-ulang dalam mengusap kepala menurut pendapat yang shahih dalam madzhab Hanbali.

Statemen itu merupakan pendapat Abu Hanifah dan Malik. Pendapat itu juga diriwayatkan dari Ibnu Umar dan puteranya yaitu Salim, serta An-Nakha'i, Mujahid, Thalhah bin Musharif, dan Al Hakam. At-Tirmidzi berkata, "Pendapat itulah yang harus dipraktikkan menurut mayoritas *ahlul ilmi* dari para sahabat Rasulullah dan generasi setelah mereka."

Namun diriwayatkan dari imam Ahmad bahwa mengulang-ulang dalam mengusap kepala adalah hal yang disunnahkan. Pendapat ini pun terkandung dalam ucapan Al Khiraqi, sesuai dengan perkataannya, "Tiga (kali) itu lebih utama." Pendapat inilah yang merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat ini pun diriwayatkan dari Anas.

Ibnu Abdul Barr berkata, "Semua *ahlul ilmi* mengatakan bahwa mengusap kepala itu sebanyak satu kali." Namun Asy-Syafi'i berkata, "Seseorang disunnahkan menyapu kepalanya sebanyak tiga kali. Sebab Abu Daud pernah meriwayatkan dari Syaqiq bin Salamah, ia berkata, 'Aku pernah melihat Utsman bin Affan membasuh kedua tangannya tiga kali, dan mengusap kepalanya tiga kali. Utsman kemudian berkata, 'Aku pernah melihat Rasulullah melakukan (hal) seperti ini".'[239]

Pendapat seperti itu juga diriwayatkan lebih dari seorang sahabat Rasulullah. Utsman, Ali, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Abdullah bin Abu

---

[239] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 110). Al Albani berkata, "Hadits itu *hasan shahih*."

Aufa, Abu Malik, Rubai', Ubay bin Ka'ab meriwayatkan bahwa Rasulullah berwudhu sebanyak tiga kali-tiga kali.[240] Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Ubay, Rasulullah SAW bersabda,

هَذَا وُضُوئِي وَوُضُوءُ الْمُرْسَلِيْنَ قَبْلِي.

"Inilah wudhuku, dan wudhu para rasul sebelumku."[241] (HR. Ibnu Majah)

Juga karena kepala adalah anggota wudhu yang asli, sehingga disunnahkan (untuk mengulang-ulang dalam mengusapnya), seperti wajah.

Argumentasi kami adalah, bahwa Abdullah bin Zaid pernah menyifati wudhu Rasulullah, dan ia berkata, "Dan beliau menyapu kepalanya sekali." Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.[242]

Diriwayatkan dari Ali, bahwa ia berwudhu dan mengusap kepalanya satu kali. Ia kemudian berkata, "Inilah wudhu Nabi SAW. Barang siapa yang ingin melihat bersuci Rasulullah, maka hendaklah ia melihat (wudhuku) ini."[243] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Demikian pula, Abdullah bin Abu Aufa, Ibnu Abbas, Salamah bin Al Akwa`, dan Rubai' (binti) Mu'awidz pun pernah menyifati (wudhu Rasulullah), dan mereka berkata, "Dan, beliau mengusap kepala satu kali."

Cerita mereka tentang wudhu Rasulullah itu merupakan suatu berita tentang peristiwa yang terjadi secara terus-menerus, dan yang terjadi secara terus-menerus itu tidak menunjukan selain hanya kepada hal yang paling utama dan hal yang paling sempurna.

Adapun hadits Ibnu Abbas, merupakan cerita tentang wudhu Rasulullah pada malam hari ketika beliau sedang berkhalwat, dan pada

---

[240] *Takhrij* hadits ini telah dikemukakan pada masalah no. 20-26. Hadits tersebut juga terdapat dalam kitab *Ibnu Majah* (1/414-418)

[241] HR. Ibnu Majah (1/420). Hadits ini diangggap *dha'if* oleh Al Albani.

[242] Hadits tersebut telah dikemukan pada footnote no. 56, pada bab yang sama dalam kitab *Al Mughni.*

[243] HR. At-Tirmidzi (1/48). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

saat seperti itu beliau hanya akan melakukan hal yang terbaik.

Selain itu, juga karena mengusap kepala adalah aktivitas yang terjadi dalam bersuci, sehingga tidak disunnahkan untuk mengulang-ulangnya, seperti mengusap dalam tayamum, mengusap surban, dan yang lainnya. Lebih dari itu, tak satupun dari hadits-hadits yang mereka kemukakan ada yang shahih. Sebab Abu Daud berkata, "Seluruh hadits Utsman yang *shahih* menunjukan bahwa mengusap kepala hanya satu kali. Sebab mereka mengatakan bahwa wudhu itu dilakukan dengan tiga kali-tiga kali usapan, lalu mereka juga mengatakan bahwa beliau mengusap kepala, namun mereka tidak menyebut jumlah usapan, sebagaimana mereka menyebutkan jumlah usapan itu pada selain mengusap kepala."

Adapun hadits yang menyebutkan bahwa beliau mengusap kepalanya sebanyak tiga kali, hadits itu diriwayatkan oleh Yahya bin Adam, namun hadits yang diriwayatkan oleh Yahya bin Adam ini dinilai salah oleh Waki'. Waki' berkata, "Beliau berwudhu tiga-tiga, (itu) saja."

Adapun hadits yang *shahih* dari Utsman adalah hadits yang menyatakan bahwa ia berwudhu tiga kali-tiga kali, ia juga mengusap kepalanya, namun ia tidak menyebutkan jumlah usapan kepala. Demikianlah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Abu Daud berkata, "Hadits ini *shahih*." Adapun orang-orang yang meriwayatkan hadits seperti itu dari beliau selain dari Utsman, menyatakna bahwa hadits yang mereka riwayatkan itu tidak sah. Sebab mereka adalah orang-orang yang meriwayatkan hadits kami, dan hadits kami adalah hadits-hadits shahih. Oleh karena hadits-hadits kami itu dinyatakan *shahih*, dan secara otomatis hadits yang bertentangan dengannya adalah *dha'if*.

Adapun hadits-hadits dimana di dalamnya mereka menyebutkan bahwa Nabi berwudhu tiga kali-tiga kali, yang mereka maksud dengan tiga kali dalam hadits tersebut bukanlah mengusap kepala. Sebab mereka menyebutkan mengusap kepala secara terpisah, dan hal itu mereka kemukakan ketika mereka mengatakan, "Dan beliau mengusap kepalanya sebanyak satu kali." Dalam hal ini perlu diketui bahwa sesuatu yang disebutkan secara terpisah itu dihukumi dengan hukum yang ditetapkan untuknya, atas apa yang ditetapkan untuk keseluruhan.

Apa yang disebutkan secara terpisah itu menjadi penjelas bagi yang disebutkan secara keseluruhannya, dan bukan bertentangan dengan apa yang disebutkan secara keseluruhan, seperti sesuatu yang disebutkan secara khusus jika mengiringi sesuatu yang disebutkan secara umum.

Adapun analogi yang mereka sebutkan (menganalogikan mengusap kepala pada membasuh wajah), hal itu terbantahkan oleh tayamum.

Jika dikatakan bahwa mungkin saja suatu ketika Nabi mengusap kepalanya sebanyak satu kali guna menerangkan hukum boleh, sementara pada kali yang lain beliau mengusap kepalanya sebanyak tiga kali guna menerangkan hukum yang paling baik, seperti yang beliau lakukan pada mandi, dimana hukum 'boleh' dan 'lebih utama' itu dinukil dari beliau secara sah tanpa ada pertentangan antar riwayat, maka kami katakan bahwa ucapan perawi "Inilah bersuci Rasulullah", menunjukan bahwa bersuci yang beliau lakukan adalah bersuci yang dilakukan secara terus-menerus.

Juga karena para sahabat pun menyebutkan sifat wudhu Rasulullah itu untuk memberikan informasi/pengetahuan kepada penanya dan orang-orang yang ada di dekat mereka, mengenai tata cara wudhu Rasulullah yang dilakukan secara terus-menerus.

Seandainya para sahabat pernah menyaksikan wudhu beliau dengan sifat yang lain, maka mereka tidak akan memutlakan seperti ini, dimana dari kemutlakan ini dipahami bahwa mereka tidak pernah menyaksikan beliau berwudhu dengan sifat yang lain. Sebab jika mereka pernah menyaksikan beliau berwudhu dengan sifat yang lain, kemudian mereka memutlakan wudhu beliau seperti ini, maka apa yang mereka lakukan itu merupakan suatu kepalsuan dan pemberian gambaran yang tidak benar, dan hal itu tidak mungkin diduga dari mereka.

Lebih dari itu, jika mereka meriwayatkan satu hadits dari seorang, kemudian para hafizh di antara mereka menyepakati satu sifat, namun ada orang lainnya yang menyalahi mereka, maka mereka akan menghukumi orang yang menyalahi mereka itu sebagai orang keliru, meskipun ia seorang *tsiqah* dan hafizh. Bagaimana jika orang itu tidak dikenal *tsiqah* dan hafizh?

Pasal: Jika air sampai ke kulit kepala seseorang, namun dia

tidak mengusap rambut kepalanya, maka hal itu tidak akan dianggap cukup baginya. Sebab yang diwajibkan adalah mengusap rambut kepala, sehingga tidak akan dianggap cukup bila mengusap selain rambut kepala, seperti jika air sampai ke bagian dalam jenggot seseorang, namun dia tidak membasuh bagian luar jenggotnya.

Jika rambut kepala turun dari tempat tumbuhnya, kemudian ia mengusap rambut yang turun itu mulai dari tempat tumbuhnya, maka hal itu tidak akan dianggap cukup baginya. Sebab yang dinamakan kepala adalah sesuatu yang berada di puncak dan atas. Jika ia mengembalikan rambut yang turun itu ke atas dan menggelungnya di atas kepalanya, maka mengusapnya tidak akan dianggap cukup baginya. Sebab rambut seperti itu bukanlah rambut (yang berada di atas kepala), melainkan rambut yang turun kemudian dikembalikan lagi ke atas.

Jika rambut itu turun dari tempat tumbuhnya rambut, namun ia tidak melewati bagian yang wajib untuk diusap, kemudian ia mengusap rambut tersebut, maka hal itu akan dianggap cukup baginya. Sebab rambut yang seperti itu adalah rambut yang terletak di atas kepala, yang wajib dibasuh, sehinga menyerupai rambut yang ada pada tempatnya.

Selain karena alasan yang telah disebutkan, juga karena rambut yang turun dari tempat tumbuhnya tapi tidak melewati bagian yang wajib diusap, merupakan suatu hal yang pasti dialami oleh semua orang yang mempunyai rambut.

Jika seseorang menyemir rambutnya dengan pacar atau mewarnainya dengan lumpur, maka mengusap rambut yang telah disemir atau dilumpuri itu tidak akan dianggap cukup baginya. Hal itu ditegaskan secara tertulis dalam pembahasan tentang pacar. Pasalnya, orang yang melakukan hal itu tidak dapat mengusap tempat yang wajib diusap, sehingga ia menyerupai orang yang menutupi kepalanya dengan lap, kemudian ia mengusap lap tersebut, *wallahu A'lam.*

Pasal: Seseorang harus mengusap kepalanya dengan air yang baru, bukan air sisa yang ada di kedua tangannya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Ini pula yang harus diamalkan menurut mayoritas ulama. Demikianlah yang dikatakan oleh At-Tirmidzi.

Namun Al Hasan, Urwah dan Al Auza'i membolehkan hal itu (mengusap kepala dengan air sisa yang ada di kedua tangan). Alasannya

adalah apa yang telah kami sebutkan pada hadits Utsman. Kami pun akan mempunyai pendapat yang senada dengan itu jika kami mengatakan bahwa *musta'mal* itu tidak keluar dari status sucinya, apalagi jika air *musta'mal* itu air bekas basuhan yang kedua dan ketiga.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Zaid, ia berkata, "Rasulullah mengusap kepalanya dengan air selain air sisa yang ada di kedua tangannya." Seperti itu pula yang diriwayatkan oleh Ali dan Mu'awiyah.[244] Hadits-hadits itu diriwayatkan oleh Abu Daud. At-Tirmidzi berkata, "Diriwayatkan dari jalur (yang lain) bahwa Nabi SAW mengambil air yang baru untuk mengusap kepalanya."

Selain itu, juga karena basahan air yang terdapat di tangan merupakan basahan air *musta'mal*, sehingga tidak akan dianggap cukup bila mengusap kepala menggunakan air tersebut, sebagaimana tidak akan dianggap cukup jika ia memisahkan air *musta'mal* itu dalam sebuah wadah, kemudian menggunakannya (untuk mengusap kepala).

Pasal: Jika seseorang membasuh kepalanya, bukan mengusap. Maka dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, hal itu tidak dianggap cukup baginya. Sebab Allah memerintahkan untuk mengusap kepala, Nabi juga mengusap kepala dan beliau pun memerintahkan untuk melakukannya. Selain itu, juga karena hal itu merupakan salah satu jenis bersuci yang tidak dapat digantikan oleh jenis bersuci lainnya, seperti mengusap kepala yang tidak digantikan oleh membasuh kepala.

Kedua, hal itu dianggap cukup baginya. Sebab jika seseorang junub, lalu ia menceburkan diri ke dalam air seraya berniat untuk melakukan dua bersuci (bersuci dari hadats kecil dan hadats besar [junub], —pener), maka hal itu akan dianggap cukup baginya, meskipun ia tidak mengusap kepalanya. Demikian pula jika yang dimiliki orang itu hanya hadats kecil.

Selain itu, juga karena dalam sifat basuhan Nabi (saat berwudhu) disebutkan bahwa beliau membasuh wajah dan kedua tangannya, lalu

---

[244] HR. Abu Daud (1/118), dari hadits Abdullah (1/11) dan dari hadits Ali (1/124). Al Albani berkata tentang hadits-hadits itu, "Hadits-hadits tersebut adalah hadits-hadits yang *shahih*."

menuangkan air ke kepalanya, tanpa disebutkan adanya kata 'mengusap kepala'.

Lebih jauh, juga karena membasuh kepala adalah lebih mengena daripada mengusapnya. Karena itu, jika seseorang melakukan hal itu (membasuh kepalanya, bukan mengusapnya), maka dianggap cukup baginya, seperti jika seseorang mandi seraya berniat untuk wudhu. Ini pun jika orang yang mandi tersebut tidak melewatkan tangannya ke kepalanya.

Adapun jika ia melewatkan tangan ke kepalanya pada saat mandi atau setelahnya, maka hal itu akan dianggap cukup baginya. Sebab ia telah melakukan apa yang disebut dengan mengusap kepala.

Diriwayatkan bahwa Mu'awiyah pernah berwudhu di hadapan orang-orang, sebagaimana ia pernah melihat Nabi SAW berwudhu. Ketika sampai pada bagian kepala, ia menciduk air satu cidukan, kemudian cidukan air tersebut diterima tangan kirinya, selanjutnya mengguyurkannya ke tengah-tengah kepalanya, hingga air itu menetes atau hampir menetes. Setelah itu ia mengusap kepalanya mulai dari bagian depan ke bagian belakang, dan dari bagian belakang ke bagian depan. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.[245]

Jika air hujan menyiram kepala seseorang, atau kepala orang itu disiram oleh orang lain, kemudian orang itu mengusap kepalanya dengan niat untuk bersuci; atau orang itu menadahi air hujan (dengan niat bersuci), maka hal itu dianggap cukup baginya. Jika air itu menyiram kepalanya tanpa sengaja, maka hal itu pun dianggap cukup baginya. Sebab datangnya air ke kepalanya yang tanpa sengaja itu tidak memberikan pengaruh apapun pada air tersebut. Karena itu, kapan pun ia meletakan tangannya pada basahan air tersebut, kemudian ia mengusap kepalanya, sesungguhnya ia telah mengusap kepalanya dengan air yang tidak *musta'mal,* sehingga bersucinya pun menjadi sah, sebagaimana jika kedatangan air ke kepalanya itu terjadi karena suatu kesengajaan.

Tapi jika ia tidak mengusap basahan air tersebut dengan tangannya, sementara kami mempunyai pendapat bahwa membasuh kepala itu dapat menggantikan mengusap kepala, maka ada hal-hal yang

---

[245] HR. At-Tirmidzi, (1/35). *Sanad* hadits ini *shahih.*

perlu kami pertimbangkan: jika dia menyengaja atas kedatangan air ke kepalanya, maka hal itu dianggap cukup baginya, dengan catatan air itu harus mengalir padanya. Tapi jika ia tidak menyengaja air itu datang kepadanya, maka itu tidak dianggap cukup baginya.

Namun jika kami mengatakan bahwa membasuh kepala itu tidak dapat menggantikan mengusap kepala, maka walau bagaimana pun hal itu tidak akan dianggap cukup baginya.

Pasal: Jika seseorang mengusap kepalanya dengan menggunakan lap yang dibasahi atau dengan kayu. Menurut salah satu dari dua pendapat hal itu dianggap cukup baginya. Sebab Allah memerintahkannya untuk mengusap, dan ia telah melakukan hal itu, sehingga apa yang telah dilakukannya itu pun dianggap cukup baginya, sebagaimana jika ia mengusap kepalanya menggunakan tangannya atau tangan orang lain. Juga karena mengusap kepala menggunakan tangan bukanlah suatu yang diharuskan, alasannya adalah boleh mengusap kepala dengan menggunakan tangan orang lain.

Kedua, hal itu tidak dianggap cukup baginya. Sebab Nabi mengusap kepala menggunakan tangan beliau.

Jika seseorang meletakan selembar lap basah di atas kepalanya, lalu kepalanya menjadi basah karena lap tersebut, atau dia meletakan lap (di atas kepalanya), lalu ia membasahi lap tersebut sehingga rambut kepalanya menjadi basah karena lap tersebut, maka hal itu tidak dianggap cukup baginya. Sebab tindakan seperti itu bukanlah mengusap dan bukan pula membasuh. Namun ada kemungkinan bahwa hal itu dianggap cukup baginya. Sebab ia membasahi rambutnya dengan tujuan berwudhu, sehingga apa yang dilakukannya itu pun dianggap cukup bagi dirinya, sebagaimana jika ia membasuh kepalanya.

Jika seseorang mengusap kepalanya dengan satu atau dua jari, maka hal itu dianggap cukup baginya, jika dengan kedua jari itu dia mampu mengusap seluruh bagian kepala yang diwajibkan untuk menyapunya.

Namun Muhammad bin Al Hakam mengutip dari Ahmad bahwa hal itu tidak dianggap cukup. Al Qadhi berkata, "Ini jika didasarkan kepada kewajiban mengusap kepala secara menyeluruh. Sebab orang yang melakukan hal seperti itu tidak mungkin dapat mengusap seluruh bagian kepalanya dengan satu jarinya. Tapi jika ia mampu, maka hal itu

dianggap cukup baginya. Sebab hal itu adalah mengusap kepala dengan sebagian tangan yang menyerupai mengusap kepala dengan telapak tangan.

Pasal: Kedua telinga adalah bagian dari kepala. Berdasarkan kepada analogi dalam madzhab, keduanya wajib diusap bersama mengusap kepala.

Namun Al Khalal berkata, "Mereka semua mengisahkan dari Abu Abdullah tentang orang yang tidak mengusap telinganya baik karena sengaja atau pun karena lupa, bahwa hal itu dianggap cukup baginya." Itu disebabkan kedua telinga merupakan bagian tubuh yang termasuk ke dalam kepala, namun ketika kata kepala dikatakan, maka tidak dipahami dari kata tersebut bahwa kedua telinga adalah termasuk ke dalam bagian kepala. Selain itu, kedua telinga juga tidak menyerupai bagian-bagian kepala yang lain. Oleh karena itulah tidak dianggap cukup menyapu kedua telinga tanpa menyapu kepala, menurut kelompok yang memperbolehkan mengusap sebagian kepala. Yang lebih utama (dalam hal ini) adalah mengusap kedua telinga bersama menyapu kepala. Sebab Nabi pun mengusap kedua telinganya seiring dengan mengusap kepalanya.

Rubai' meriwayatkan bahwa dirinya pernah melihat Nabi SAW mengusap kepalanya, yaitu pada bagian depan kepala, pada bagian belakang kepala, pada bagian kedua pelipisnya, dan pada bagian kedua telinganya, sebanyak satu kali-satu kali.

Ibnu Abbas juga meriwayatkan bahwa Nabi SAW mengusap kepalanya, juga kedua telinganya, yaitu pada bagian luar dan bagian dalamnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits Ibnu Abbas dan Hadits Rubai' itu shahih."

Miqdam bin Ma'di Kariba meriwayatkan bahwa Nabi SAW mengusap kepala dan kedua telinganya, dan beliau memasukan kedua jarinya ke kedua lubang telinganya.[246] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.

Dengan demikian, disunnahkan bagi seseorang untuk memasukan kedua jari telunjuk ke dalam kedua lubang telinga, lalu mengusap bagian luar teliganya dengan kedua ibu jarinya, namun tidak diwajibkan

---

[246] HR. Abu Daud (122). Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani.

menyapu bagian (telinga) yang tersembunyi oleh tulang rawan. Sebab kepala yang merupakan asal pun, tidak wajib mengusap bagiannya yang tersembunyi oleh rambut. Sementara telinga itu lebih utama untuk tidak disapu daripada kepala.

29. Masalah Abul Qasim berkata, "Dan membasuh kedua kaki sampai kedua mata kaki. Kedua mata kaki adalah kedua tulang yang menonjol."

Membasuh kedua kaki adalah wajib menurut mayoritas *ahlul ilmi.* Abdurrahman bin Abu Laila berkata, "Para sahabat Rasulullah menyepakati membasuh kedua telapak kaki."

Diriwayatkan dari Ali, bahwa ia pernah mengusap kedua sandal dan kedua telapak kakinya. Setelah itu ia hendak masuk ke dalam masjid, sehingga iapun mencopot kedua sandalnya, lalu ia shalat.

Dikisahkan dari Ibnu Abbas bahwa ia berkata, "Saya tidak menemukan dalam kitab Allah kecuali hanya dua basuhan dan dua usapan."

Diriwayatkan dari Anas bin Malik, bahwa kepadanya pernah disebutkan perkataan Al Hajjaj, "Basuhlah kedua telapak kaki, yakni bagian luar dan bagian dalamnya. Sela-selalah sesuatu di antara jari-jemari. Sebab tidak ada sesuatu pun pada anak Adam yang lebih dekat kepada kotoran daripada kedua kakinya." Anas menjawab, "Maha benar Allah, dan berdustalah Al Hajjaj." Anas kemudian membaca ayat ini, "*Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dikisahkan dari Asy-Sya'bi bahwa ia pernah berkata, "Wudhu itu dua basuhan dan dua sapuan. Kedua sapuan itu gugur dalam tayamum. Tidak diketahui dari ahli fikih kaum muslimin seorang pun yang mengatakan mengusap kedua kaki, selain orang yang telah kami sebutkan, kecuali apa yang dikisahkan dari Ibnu Jarir, dimana ia berkata, 'Seseorang boleh memilih antara mengusap dan membasuh (kedua kakinya).'"[247]

---

[247] Lihat *Tafsir Ath-Thabari* (6/83).

Ibnu Jarir berargumentasi dengan zhahir ayat di atas, juga dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, dimana berakta, "Nabi SAW berwudhu dan beliau memasukan tangannya ke dalam bejana, lalu beliau berkumur dan menghirup air ke hidung sebanyak satu kali satu kali. Setelah itu beliau memasukan tangannya (ke dalam bejana), lalu menuangkan (air) ke wajahnya satu kali, menuangkan (air) ke kedua tangannya satu kali, mengusap kepalanya dan kedua telinganya satu kali, lalu beliau mengambil air segenggam telapak tangan penuh, kemudian menyimpratkannya ke kedua telapak kakinya, dan saat itu beliau memakai sandal." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Sa'id.[248]

Ibnu Jarir juga berkata, "Husyaim menceritakan kepada kami, Ya'la bin Atha mengabarkan kepada kami dari ayahnya, ia berkata, 'Aus bin Abi Aus Ats-Tsaqafi mengabarkan kepadaku bahwa ia pernah melihat Nabi diberikan tempat air wudhunya oleh suatu kaum di Tha'if, lalu beliau berwudhu dan mengusap kedua telapak kakinya.'"[249] Husyaim berkata, "Peristiwa ini terjadi pada masa-masa awal Islam."

Bahwa Abdullah bin Zaid dan Utsman menceritakan tentang wudhu Rasulullah SAW, keduanya berkata, "Beliau membasuh kedua telapaknya, dan dalam hadits Ustman dikatakan bahwa beliau juga membasuh kedua kakinya tiga kali." (HR. *Muttafaq alaih*) dalam lafazh yang lain dikatakan, "Kemudian beliau membasuh kakinya yang kanan sampai kedua mata kakinya tiga kali-tiga kali, lalu beliau membasuh yang sebelah kiri seperti itu juga."

Diceritakan juga dari Ali, bahwa ia mensifati wudhu Rasulullah SAW, ia berkata, "Kemudian beliau membasuh kedua kakinya sampai kedua mata kakinya tiga kali-tiga kali." Demikian juga dengan Ar-Rabi' bin Muawwidz, Al barra` bin Azib, Abdullah bin Umar, diriwayatkan dari Sa'id dan yang lainnya dan dari Umar RA, bahwa seorang laki-laki pernah berwudhu, namun ia meninggalkan bagian kuku pada kaki tidak terkena air, dan yang demikian itu dilihat oleh Nabi SAW, lalu belia bersabda, "*Ulangilah, dan perbaikilah wudhumu.*"[250] Lelaki itupun

---

248 HR An-Nasa'i (1/74) dari hadits Ibnu Abbas. Al Albani berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

249 HR. Ahmad (4/8) dan Abu Daud (1/160). Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani.

250 HR. Muslim (1/215) Abu Daud (172) Ibnu Majah (665) dan Ahmad (1/21 dan 23)

kembali dan berwudhu, lalu ia melakukan shalat. (HR. Muslim) Dalam lafazh hadits yang lain dikatakan bahwa Nabi SAW melihat seorang laki-laki sedang melaksanakan shalat, namun pada telapak kakinya ada satu ukuran uang Dirham yang tak terbasuh, kemudian beliau pun menyuruh untuk mengulangi wudhu dan shalatnya.[251]

Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dan Al Atsram, ia berkata, "Abu Abdullah menyebutkan kedudukan *sanad* hadits ini, lalu aku katakan kepadanya, apakah *sanad*-nya baik? Ia menjawab bahwa *sanad*-nya baik. Dan, dari Abdulah bin Umar, sesungguhnya Nabi SAW pernah melihat suatu kaum berwudhu, namun telapak mereka tidak terbasuh, lalu beliau bersabda, *"Celakalah tumit-tumit dari api neraka."*[252](HR. Muslim)

Dan, telah kami sebutkan pula perintah Nabi SAW agar kita menyela-nyela air bagain yang ada di antara jemari, bahkan dalam hal ini beliau menggosok-gosok bagian tersebut dengan jemari yang lainnya, tentu yang demikian itu menunjukkan hukum wajibnya membasuh sebab jika mengusah yang dimaksud, maka hal itu tidak akan menunjukkan adanya perintah menggosok-gosok.

Adapun yang berkenaan dengan ayat, telah diriwayatkan oleh Ikrimah dari Ibnu Abbas, bahwa ia pernah membaca *"Dan, kaki kalian* (dengan harakat fathah)*"* Ia berkata, "Mengulangi dalam membasuh." Demikian pula dengan Ali, Ibnu Abbas dan Asy-Sya'bi, mereka juga membaca demikian. Yang demikian itu menjadi patokan qira'ah Jama'ah Al Qurra', di antaranya adalah Ibnu Amir sebab hal tersebut mengikuti hukum pada tangan dalam membasuh. Dalam hal ini perdebatan berkisar pada istilah tata bahasa.

Dalam hadits yang lain disebutkan bahwa Rasulullah SAW membasuh kedua kakinya dan bukan mengusap kedua kakinya, sebab jika yang dimaksud adalah mengusap, maka kalimat yang digunakan pasti membasuh dengan ringan, sebab hal ini menurut orang Arab berarti mengusap. Adapun batasan dalam membasuh sampai pada kedua mata kaki adalah petanda bahwa yang dimaksud adalah membasuh sebab yang dimaksud dengan mengusap itu tanpa batas tertentu.

---

251 HR. Abu Daud (175) Ibnu Majah (666) Ahmad (3/146) dan Al Albani menganggap hadits ini *shahih*.

252 HR. Muslim (1/214/26) dari hadits Ibnu Umar

Adapun perkataan Al Kharraqi dalam masalah ini hanya berkaitan makna dan bagian yang dimaksud dengan mata, kaki. Dan, kesimpulannya adalah bahwa mata kaki yang dimaksud adalah mata kaki yang empat.

Pasal: Wajib memasukan kedua mata kaki ke dalam basuhan, seperti yang kami katakan mengenai kedua siku pada pembahasan terdahulu.

30. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seseorang harus bersuci dari satu anggota wudhu ke anggota wudhu yang lain, sesuai dengan apa yang Allah perintahkan."

Kesimpulan dari pernyataan tersebut adalah, bahwa tertib dalam berwudhu, sesuai dengan apa yang terdapat dalam ayat (Al Qur`an), merupakan suatu hal yang wajib menurut imam Ahmad, dimana saya tidak pernah mengetahui adanya perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai hal itu. Pendapat (yang menyatakan wajib) ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i, Abu Tsur dan Abu Ubaid.

Namun Abu Al Khaththab mengisahkan riwayat lain dari Ahmad, bahwa tertib dalam berwudhu bukanlah suatu hal yang wajib. Pendapat ini merupakan madzhab Malik, Ats-Tsauri dan *Ashhabur-ra`yi.* Pendapat ini juga diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, 'Atha` dan Hasan.

Diriwayatkan dari Ali, Makhul, An-Nakha'i, Zuhri dan Al Auza'i tentang orang yang lupa mengusap kepalanya kemudian melihat jenggotnya basah. Orang itu harus mengusap jenggotnya, dan mereka tidak memerintahkannya untuk kembali membasuh kedua kakinya. Pendapat inilah yang dipilih oleh Ibnu Al Mundzir, sebab Allah memerintahkan untuk membasuh anggota wudhu dan mengatakan sebagiannya kepada sebagian yang lain dengan menggunakan huruf *wawu Al Jam'i,* dan *wawu Al Jam'i* ini tidak mengharuskan tertib. Dengan demikian, bagaimanapun seseorang membasuh (anggota wudhunya), maka ia telah melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya.

Diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Mas'ud, "Saya tidak peduli dengan anggota wudhu yang mana saya mulai." Ibnu Mas'ud berkata, "Tidak berdosa bila engkau memulai (berwudhu) dengan kedua kakimu

sebelum kedua tanganmu."

Argumentasi kami adalah, bahwa dalam ayat (Al Qur`an) terdapat indikasi bahwa sesuatu yang dikehendaki adalah tertib. Sebab dalam ayat Al Qur`an tersebut dimasukkan sesuatu yang diusap (kepala) di antara sesuatu yang dibasuh, dan bangsa Arab tidak memotong sebuah misal dari misal yang lainnya kecuali karena adanya suatu faidah, dimana faidah yang dimaksud di sini adalah tertib.

Jika dikatakan bahwa faidah yang dimaksud adalah disunnahkannya tertib, maka kami katakan bahwa ayat Al Qur`an tersebut dikemukakan hanya untuk menerangkan hal yang wajib, dan oleh karena itulah tidak ada hal sunnah yang dikemukakan di sana.

Selain itu, ketika lafazh dalam ayat tersebut menunjukan tertib, maka tertib merupakan suatu hal yang diperintahkan, dan perintah itu menunjukan wajib. Lebih jauh, setiap orang yang pernah mengisahkan wudhu Rasulullah, mereka mengisahkan bahwa beliau berwudhu dengan tertib. Sementara wudhu Rasulullah sendiri merupakan penjelas atas apa yang terdapat dalam kitab Allah, dan beliau berwudhu secara tertib, kemudian bersabda, "Inilah wudhuku, dimana Allah tidak akan menerima shalat kecuali dengannya."[253] Yakni dengan wudhu seperti itu.

Adapun mengenai keterangan yang diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Mas'ud, Ahmad berkata, "Yang dimaksud oleh keduanya adalah (mendahulukan anggota wudhu) sebelah kiri sebelum anggota wudhu sebelah kanan, sebab kanan dan kiri itu dikemukakan dalam Al Qur`an dengan satu kalimat." Setelah itu Ahmad berkata, "Jarir menceritakan kepada kami dari Qabus, dari Ayahnya, bahwa Ali pernah ditanya. Dikatakan kepada Ali, 'Salah seorang di antara kami tergesa-gesa, sehingga ia membasuh sesuatu sebelum sesuatu?' Ali menjawab, 'Tidak (boleh), hingga dia menjadi seperti apa yang Allah perintahkan.' Adapun riwayat kedua dari Ibnu Mas'ud (riwayat yang menyatakan bahwa tidak masalah mulai dengan kedua kaki sebelum kedua tangan, penerjemah) riwayat tersebut tidak diketahui sumbernya."

Pasal: Tertib dalam berwudhu. Tidak wajib tertib antara anggota wudhu yang sebelah kiri dan anggota wudhu yang sebelah

---

[253] HR. Ibnu Majah (1/419) dari Hadits Ibnu Umar. Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

kanan. Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam permasalahan ini. Sebab anggota wudhu sebelah kiri dan sebelah kanan itu disebutkan dalam Al Qur`an dengan satu kata. Allah berfirman, *"Dan tanganmu ... dan kakimu."* Di lain pihak, para fukaha juga menganggap kedua tangan itu sebagai satu anggota wudhu, kedua kaki juga sebagai satu anggota wudhu, dan tidak diwajibkan tertib pada satu anggota wudhu. Hal itu telah ditunjukan oleh perkataan Ali dan Ibnu Mas'ud di atas.

Pasal: Jika seseorang tertukar dalam membasuh wudhunya. Dimana ia mulai berwudhu dengan salah satu anggota wudhunya sebelum membasuh wajahnya, maka apa yang telah ia basuh sebelum membasuh wajah itu tidak diperhitungkan.

Jika seseorang membasuh wajahnya berbarengan dengan niatnya, atau tidak lama setelah dia berniat, maka hal itu diperhitungkan untuk dirinya, setelah itu dia harus membasuh anggota wudhu yang tiga secara tertib.

Jika seseorang membasuh wajahnya, menyapu kepalanya, dan membasuh kedua tangan dan kedua kakinya, maka ia harus mengulang menyapu kepalanya dan membasuh kedua kakinya.

Jika ia membasuh wajah dan kedua tangannya, lalu ia membasuh kedua kakinya, lalu mengusap kepalanya, maka wudhunya sah kecuali membasuh kedua kakinya. Jika seluruh anggota wudhunya tertukar, maka tidak sah wudhuya kecuali membasuh wajahnya.

Jika seseorang berwudhu dalam keadaan tertukar-tukar sebanyak empat kali, maka wudhunya sah, dimana setiap anggota wudhunya dibasuh sebanyak satu kali, jika basuhan itu saling berdekatan. Madzhab imam Asy-Syafi'i adalah seperti apa yang kami sebutkan.

Seandainya seseorang membasuh anggota wudhunya secara sekaligus, maka wudhunya tidak sah kecuali membasuh wajahnya. Sebab ia tidak tertib dalam wudhu tersebut. Jika ia menyelam di dalam air yang mengalir, lalu air itu menerpa semua anggota wudhunya secara sekaligus, maka demikian pula (tidak sah wudhunya kecuali membasuh wajahnya). Tapi jika air itu mengalir ke anggota wudhunya dengan empat terpaan, dan kami katakan bahwa membasuh itu dapat menggantikan menyapu, maka hal itu akan dianggap cukup baginya, sebagaimana jika dia berwudhu sebanyak empat kali.

Tapi jika air itu diam, maka sebagian sahabat kami mengatakan, jika ia mengeluarkan wajahnya kemudian kedua tangannya, kemudian ia mengusap kepalanya, kemudian ia keluar dari air, maka hal itu akan dianggap cukup baginya. Sebab hadats itu hilang karena terpisahnya air dari anggota tubuh. Ahmad menyatakan secara tertulis tentang seorang lelaki yang hendak berwudhu, lalu ia menenggelamkan diri ke dalam air, kemudian ia keluar dari air, maka ia harus menyapu kepalanya dan membasuh kedua kakinya.

Jika kedua hadats menyatu, maka tertib dan *muwalat* gugur sebagaimana yang telah kami sebutkan, insya Allah.

Pasal: Al Khiraqi tidak menyebutkan *muwalat* (terurut), padahal menurut Ahmad *muwalat* itu wajib. Hal itu dinyatakannya secara tertulis di beberapa tempat. Pendapat ini merupakan pendapat Al Auza'i dan salah satu dari dua *qaul* Asy-Syafi'i.

Namun Al Qadhi berkata, "Hanbal mengutip dari Ahmad bahwa *muwalat* tidak wajib." Pendapat ini merupakan pendapat Abu Hanifah, berdasarkan kepada zhahir ayat di atas. Selain itu, juga karena yang diperintahkan (dalam ayat) adalah membasuh anggota wudhu. Jadi, bagaimana pun seseorang membasuh (anggota wudhunya), maka hal itu diperbolehkan baginya. Lebih dari itu, juga karena wudhu merupakan salah satu dari dua bentuk bersuci, sehingga *muwalat* tidak diwajibkan di dalamnya, seperti mandi.

Malik berkata, "Jika seseorang sengaja memisahkan (antara anggota wudhu yang satu dengan anggota wudhu yang lain) maka itu batal, tapi jika tidak, maka tidak batal."

Argumentasi kami adalah apa yang kami sebutkan dari riwayat Umar, bahwa Nabi SAW pernah melihat seorang lelaki shalat, sementara di punggung telapak kakinya ada tempat sebesar uang dirham yang tidak terkena oleh air wudhu. Nabi kemudian memerintahkan orang itu untuk kembali berwudhu dan shalat. Seandainya *muwalat* tidak wajib, niscaya membasuh tempat yang tidak tersiram air itu akan cukup baginya.

Selain itu, juga karena wudhu merupakan ibadah yang bisa rusak oleh hadats. Oleh karena itulah harus disyaratkan *muwalat,* seperti shalat.

Ayat di atas menunjukan bahwa yang diwajibkan adalah

membasuh, namun Nabi-lah yang menerangkan tata caranya, juga menafsirkan keumamanya dengan perbuatan dan perintahnya. Dalam hal ini, sesungguhnya beliau tidak pernah berwudhu tanpa *muwalat*. Beliau juga memerintahkan orang yang tidak *muwalat* itu untuk kembali berwudhu.

Adapun mandi junub, kondisinya adalah sama dengan satu kali mandi, dan ia berbeda dengan wudhu.

Pasal: *Muwalat* yang diwajibkan adalah langsung membasuh anggota wudhu (yang berikutnya). Yang demikian itu agar anggota wudhu yang sebelumnya tidak menjadi kering menurut ukuran waktu yang sedang. Sebab pada sebagian waktu anggota wudhu itu cepat mengering, tidak pada sebagian waktu lainnya.

Selain itu, karena hal tersebut juga dipertimbangkan di kedua ujung bersuci. Ibnu Uqail berkata dalam riwayat yang lain, "Sesungguhnya membatasi 'keterpisahan' yang membatalkan bukanlah suatu hal yang buruk menurut adat. Sebab pembatasan mengenai hal itu tidak ada dalam syara', sehingga harus dikembalikan kepada adat, seperti menerima (barang yang dibeli) dan berpisah dalam jual beli."

Pasal: Jika anggota wudhu kering sebelum selesai basuhan sanggota wudhu berikutnya. Jika anggota wudhu seseorang kering karena ia tersibukkan oleh suatu hal yang diwajibkan atau disunnahkan dalam bersuci, maka itu tidak dianggap terpisah, sebagaimana jika seseorang memperpanjang rukun-rukun shalat.

Ahmad berkata, "Jika kesibukan itu karena memperbaiki wudhu, maka itu tidak mengapa. Tapi jika karena was-was yang menghinggapinya, maka demikian juga. Sebab itu pun masih dalam konteks memperbaiki wudhu. Tapi jika hal itu karena suatu hal yang percuma, atau sesuatu yang melebihi dari apa yang disunahkan atau sejenisnya, maka hal itu dianggap sebagai terpisah. Ada kemungkinan perasaan was-was juga seperti itu. Pasalnya, dia tersibukan oleh sesuatu yang tidak diwajibkan dan tidak pula disunnahkan."

31. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Wudhu dengan sekali-sekali basuhan atau usapan dianggap cukup, namun tiga kali itu lebih utama."

Ini adalah pendapat mayoritas *ahlul ilmi.* Hanya saja, Malik tidak memberikan batasan satu atau tiga kali. Ia berkata, "Sesungguhnya Allah hanya berfirman, '*Maka basuhlah mukamu.*' (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)"

Namun Al Auza'i dan Sa'id bin Abd Al Aziz berkata, "Wudhu itu tiga kali-tiga kali, kecuali pada saat membasuh kedua kaki. Sesungguhnya sekali membasuh itu dapat menyucikan kedua kaki."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Nabi SAW berwudhu sekali-sekali." (HR. Al Bukhari).[254]

Sementara Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi SAW berwudhu dua kali-dua kali. Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi,[255] ia berkata bahwa hadits ini *hasan gharib.*"

Diriwayatkan dari Ali bahwa Nabi SAW berwudhu tiga kali-tiga kali. At-Tirmidzi berkata, "Hadits Ali merupakan yang paling baik dalam bab ini, dan juga paling *shahih.*"[256]

Sa'id berkata, "Salam Ath-Thawil menceritakan kepada kami dari Zaid Al Ami dari Mu'awiyah bin Qurrah dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah SAW meminta air, kemudian beliau berwudhu sekali-sekali. Beliau kemudian berkata, 'Inilah fungsi wudhu, Allah tidak akan menerima shalat, kecuali dengan wudhu tersebut.' Beliau berbicara sejenak, meminta air, kemudian berwudhu dua kali-dua kali. Beliau bersabda, 'Inilah wudhu orang yang barang siapa berwudhu dengannya, maka Allah akan menggandakan pahalanya dua kali lipat.' Beliau berbicara sejenak, meminta air, kemudian berwudhu tiga kali-tiga kali. Beliau bersabda, 'Inilah wudhuku dan wudhu para nabi sebelumku'."[257]

Ibnu Majah juga meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari Ubay bin Ka'ab dari Nabi SAW hadits seperti itu.[258]

---

254 HR. Al Bukhari (1/157) dan At-Tirmidzi (1/42).

255 HR. At-Tirmidzi (43), Abu Daud (136), Ahmad (2/364). Al Albani berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

256 HR. At-Tirmidzi (44), Ibnu Majah (415), Ahmad (2/8). Al Albani menilai *shahih* hadits tersebut.

257 Hadits itu dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Ash-Shahihah* no.261. Ia berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Syahin dalam kitab *At-Targhib* (262/201)

258 Hadits Ubay bin Ka'ab itu diriwayakan oleh Ibnu Majah (1/420). Hadits tersebut juga dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Al Irwa`* (95) dan

Sementara itu Muslim meriwayatkan dalam kitab *Shahih*-nya bahwa Utsman meminta air wudhu, kemudian ia berwudhu dan membasuh kedua telapak tangannya tiga kali-tiga akli, lalu berkumur dan menghirup air ke hidung, lalu membasuh wajahnya tiga kali, lalu membasuh tangan kananya sampai ke siku tiga kali, lalu membasuh tangan kirinya seperti itu pula, lalu mengusap kepalanya, lalu membasuh kaki kanannya sampai kedua mata kakinya tiga kali, lalu membasuh kaki kirinya seperti itu pula, lalu dia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah berwudhu seperti wudhuku ini. Rasulullah kemudian bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ لاَ يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

'Barang siapa yang berwudhu seperti wudhuku ini, kemudian ia berdiri dan shalat dua rakaat dimana ia tidak berbicara kepada dirinya dalam kedua rakaat tersebut, maka Allah akan mengampuni apa yang telah lalu dari dosa-dosanya.'"[259]

Ibnu Syihab berkata, "Para ulama kita mengatakan, 'Inilah wudhu yang dapat menyempurnakan wudhu yang dikerjakan oleh seseorang untuk shalatnya.'"

Pasal: Diperbolehkan membasuh sebagian anggota wudhunya sekali, namun sebagian lainnya lebih banyak. Alasannya adalah jika hal itu diperbolehkan pada sebagian anggota wudhu, maka hal itu diperbolehkan pada seluruh anggota wudhu.

Selain itu, dalam hadits Abdullah bin Zaid dinyatakan bahwa Nabi SAW berwudhu kemudian beliau membasuh wajahnya tiga kali, membasuh kedua tangannya dua kali, dan menyapu kepalanya sekali. Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.[260]

Pasal: Ahmad *rahimahullah* berkata, "Tidak boleh lebih dari tiga kecuali seorang lelaki yang sedang diberi ujian." Ibnu Al Mubarak

---

dia berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

259 HR. Muslim (3/bersuci) dari hadits Utsman bin Affan RA.

260 Telah dikemukakan pada footnote pada bab yang sama, dalam kitab *Al Mughni*.

berkata, “Barangsiapa yang melebihi dari tiga, maka saya tidak menjamin jika ia tidak berdosa.” Ibrahim An-Nakha’i berkata, “Berlebih-lebihan dalam wudhu itu bersumber dari setan. Seandainya ini adalah sebuah keutamaan, niscaya para sahabat Muhammad akan lebih memprioritaskannya.”

Umar bin Syu’aib meriwayatkan dari ayahnya dari kakeknya, ia berkata, “Seorang lelaki Arab badui datang kepada Nabi SAW kemudian ia bertanya tentang wudhu. Beliau kemudian memperlihatkan (cara berwuhdu) kepadanya sebanyak tiga kali-tiga kali. Setelah itu beliau bersabda, ‘Inilah wudhu. Barang siapa yang melebihi dari ini, maka sesungguhnya ia telah berbuat jahat dan lalim.’” (HR. Abu Daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah).

Pasal: Berdoa setelah wudhu. Jika seseorang selesai dari wudhunya, maka dia disunnahkan menengadahkan pandangannya ke langit, kemudian membaca do'a yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*-nya dari Umar bin Al Khathab dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ -أَوْ فَيُسْبِغُ- الْوَضُوءَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ، إِلاَّ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ، يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.

"Tidaklah salah seorang di antara kalian berwudhu kemudian dia mengeraskan –atau menyempurnakan- wudhu(nya)", lalu beliau bersabda, *“Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya, kecuali akan dibukakan baginya pintu-pintu surga yang delapan, dimana ia dapat memasuki(nya) dari pintu manapun yang ia kehendaki."*[261] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Bakar Al Khalal dengan *sanad*-nya.

Dalam hadits tersebut juga dinyatakan:

مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ رَفَعَ نَظَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ –وَفِيهِ- : اللَّهُمَّ

---

[261] HR. Muslim, (1/210) Abu Daud (169) dari Hadits Uqbah, Ibnu Majah (470), dan Ahmad (4/146 dan 153) dari hadits Umar.

اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ.

"Barang siapa yang berwudhu kemudian dia membaguskan wudhu(nya), lalu ia menengadahkan pandangannya ke langit." –dalam hadits tersebut juga dinyatakan, *"Ya Allah, jadikanlah aku bagian dari orang-orang yang banyak bertaubat dan jadikanlah aku bagian dari orang-orang yang menyucikan diri."*[262]

Pasal: Tidak mengapa bekerjasama dalam hal air wudhu, sebab Mughirah bin Syu'bah meriwayatkan bahwa dirinya pernah menuangkan air wudhu kepada seseorang.[263] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

Diriwayatkan dari Shafwan bin Asal, bahwa ia berkata, "Aku pernah menuangkan (air wudhu) kepada Nabi SAW, baik dalam perjalanan maupun ketika mukim. Diriwayatkan dari Ummu Ayyas –ia adalah ibu Ruqayah binti Rasulullah-, ia berkata, "Aku selalu menuangkan air wudhu kepada Rasulullah, saat itu aku berdiri sementara beliau duduk."[264] Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Majah.

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia pernah berkata, "Alangkah senang aku bila ada seseorang yang membantuku atas air wudhuku, sebab Umar pernah mengatakan demikian."

Pasal: Tidak mengapa mengusap anggota wudhu dengan lap tangan dari basah air wudhu dan basuhan. Al Khalal berkata, "Pendapat yang dikutip dari Ahmad adalah dengan lap tangan, tidak masalah mengusap (anggota wudhu) setelah berwudhu." Di antara orang-orang yang meriwayatkan pendapat untuk mengambil kain lap setelah berwudhu ini adalah Utsman, Hasan bin Ali, Anas, dan banyak *ahlul ilmi* lainnya.

Sementara itu Jabir bin Abdullah melarang hal tersebut, dan Abdurrahman bin Mahdi serta sekelompok *ahlul ilmi* lainnya

---

262 HR. At-Tirmidzi (1/55) dari hadits Umar. Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

263 HR. Muslim (1/229) dan An-Nasa`i(1/63) dan Ahmad (4/244, 250 dan 255).

264 HR. Ibnu Majah (1/392). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if*."

memakruhkan hal tersebut. Pasalnya Maimunah pernah meriwayatkan: Bahwa Nabi SAW mandi kemudian aku memberikan kain lap kepada beliau, namun beliau tidak menghendakinya. Beliau menyipratkan air (akibat mandi) dengan tangannya.[265] Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Namun pendapat yang pertama lebih shahih. Sebab asal (dalam melap bekas air wudhu) adalah boleh. Adapun mengenai sikap Nabi yang meninggalkan hal tersebut tidak menunjukan pada hukum makruh. Sebab Nabi pun terkadang meninggalkan hal-hal yang dibolehkan, sebagimana beliau pun terkadang melakukan hal-hal yang dibolehkan.

Abu Bakar meriwayatkan dalam kitab *Asy-Syafi* dengan *sanad*-nya dari Urwah dari Aisyah, bahwa ia berkata, "Nabi SAW mempunyai kain/handuk yang beliau gunakan untuk melap —anggota wudhunya— setelah berwudhu." Imam Ahmad pernah ditanya tentang hadits ini, lalu ia menjawab, "Hadits ini *munkar*, hadits ini *munkar*." Diriwayatkan dari Qais bin Sa'd, bahwa Nabi SAW mandi kemudian kami memberikan selimut dan lap, kemudian beliau berselimut dengan selimut tersebut.[266] Hanya saja, At-Tirmidzi berkata, "Tidak ada sesuatu pun yang *shahih* dalam bab ini, dan tidak dimakruhkan menepis (bekas) air dari badan dengan kedua tangan, berdasarkan pada hadits riwayat Maimunah."

32. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang berwudhu untuk shalat sunnah, maka ia (boleh) shalat fardhu (dengan wudhu tersebut)."

Saya tidak mengetahui silang pendapat dalam permasalahan ini. Pasalnya, pada shalat sunnah juga perlu adanya penghilangan hadats seperti shalat fardhu. Jika hadats tersebut hilang, maka syarat shalat telah terwujud dan halangan shalat pun lenyap, sehingga shalat fardhu pun boleh dilakukan.

Demikian pula dengan semua ibadah yang memerlukan kesucian seperti menyentuh *mushhaf* dan *thawaf*. Jika seseorang berwudhu untuknya, maka hadatsnya menjadi hilang dan bersucinya sah, sehingga

---

265 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/259), An-Nasa'i (1/137 dan 138), dan Ad-Darami (747).

266 HR. Ibnu Majah (1/466) dan Ahmad (6/7). Namun hadits ini dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

segala sesuatu yang memerlukan kesucian pun menjadi diperbolehkan. Kami telah menjelaskan hal ini pada pembahasan terdahulu.

Pasal: Seseorang boleh melaksanakan shalat dengan satu wudhu sepanjang ia belum berhadats. Kami tidak mengetahui silang pendapat dalam persoalan ini. Ahmad bin Al Qasim berkata, "Aku bertanya kepada Ahmad tentang seorang lelaki yang shalat lebih dari lima shalat dengan satu wudhu? Ahmad menjawab, 'Tidak masalah dengan ini, jika wudhunya belum batal.' Saya kira tidak ada seorang pun yang mengingkari hal ini. Ahmad berkata lagi, 'Nabi pernah mengerjakan lima shalat pada hari penaklukan kota Mekkah dengan satu wudhu'."

Anas meriwayatkan, ia berkata, "Nabi selalu berwudhu setiap kali akan shalat." —Aku (perawi) berkata, "Bagaimana kalian melakukan (hal itu)?"— Anas menjawab, "Satu wudhu dapat mencukupi salah seorang dari kami, sepanjang ia tidak berhadats." Hadits ini diriwayatkan Al Bukhari dan Abu Daud.[267] Dalam *(Shahih)* Muslim diriwayatkan dari Buraidah, dia berkata, "Nabi SAW shalat sebanyak lima kali shalat pada hari penaklukan kota Mekkah dengan satu air wudhu, juga mengusap kedua *khuf*-nya. Umar kemudian berkata kepada beliau, "Sesungguhnya aku melihat engkau melakukan sesuatu yang tidak pernah engkau lakukan (sebelumnya)." Beliau menjawab, **"Aku sengaja mengerjakannya."**[268]

Pasal: Memperbarui wudhu itu disunnahkan. Hal itu dinyatakan oleh Ahmad secara tertulis dalam riwayat Musa bin Isa. Namun Hanbal mengutip dari imam Ahmad bahwa ia selalu melakukannya. Tindakan tersebut berdasarkan kepada hadits yang telah kami riwayatkan. Selain itu, diriwayatkan dari Ghathif Al Hadzali, ia berkata, "Aku melihat Ibnu umar berwudhu pada suatu hari sebagaimana ia berwudhu untuk shalat. Aku berkata (kepadanya), 'Semoga Allah memperbaikimu. Apakah engkau berwudhu wajib atau sunnah? Apakah wudhu itu (wajib) pada setiap kali akan shalat?' Ibnu Umar menjawab, 'Tidak, seandainya aku berwudhu untuk shalat Subuh,

---

[267] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/214), Abu Daud (171),At-Tirmidzi (58), An-Nasa'I (1/58) dan Ibnu Majah (509) dan Ahmad (3/194 dan 260).

[268] HR. Muslim (1/232), Abu Daud (1/172), dan At-Tirmidzi (71), An-Nasa'i (1/86) dengan redaksi "Aku mengerjakannya", Ibnu Majah (509) dan Ahmad (15/351 dan 358).

maka aku dapat melaksanakan semua shalat dengan wudhu tersebut, sepanjang aku belum berhadats. Akan tetapi aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Barang siapa yang berwudhu dalam keadaan suci, maka baginya sepuluh kebaikan.*' Sesungguhnya aku hanya menginginkan kebaikan'."[269] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah.

Namun Ali bin Sa'id menukil dari Ahmad bahwa tidak ada keutamaan pada memperbarui wudhu. Akan tetapi pendapat yang pertama adalah lebih *shahih*.

Pasal: Tidak masalah (seseorang) berwudhu di dalam masjid jika ia tidak menyakiti seseorang dengan air wudhunya, dan juga tidak membasahi tempat shalat. Ibnu Al Mundzir berkata, "Hal itu diperbolehkan oleh setiap orang yang darinya kami memelihara (pengetahuan), yaitu dari kalangan para ulama berbagai negeri. Di antara mereka adalah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Atha`, Ath-Thawus, Abu Bakar bin Muhammad, Ibnu Amr, Ibnu Hazm, Ibnu Juraij, dan seluruh *ahlul ilmi* (lainnya)."

Ibnu Al Mundzir berkata lagi, "Pendapat itulah yang (juga) kami katakan, kecuali bila air wudhu tersebut membasahi tempat yang ditempati oleh orang-orang. Sesungguhnya aku tidak menyukai hal itu, kecuali bila ada kerikil dari padang pasir yang dihamparkan, sebagaimana yang dilakukan oleh Atha` dan Ath-Thawus. Jika mereka berwudhu, maka mereka membalikkan kerikil itu. Sesungguhnya aku tidak membenci hal itu."

Namun diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia tidak menyukai berwudhu dalam masjid, demi melindungi masjid dari ludah, dahak dan sesuatu yang keluar berupa hal-hal yang dilakukan dalam berwudhu.

33. Masalah Abu Al Qasim berkata, "Orang yang junub, haid dan nifas tidak boleh membaca Al Qur`an."

Hukum makruh melakukan hal tersebut diriwayatkan dari Umar, Ali, Hasan, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Qatadah, Asy-Syafi'i dan *ashhabur-*

---

[269] HR. Ibnu Majah (512) dan Abu Daud (62). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

ra'yi.

Al Auza'i berkata, "Mereka (orang yang junub, haid dan nifas) tidak boleh membaca (Al Qur`an) kecuali ayat yang dibaca saat menaiki dan/atau turun dari kendaraan: '*Maha Suci Tuhan yang telah menundukkan semua ini bagi kami.*' (Qs. Az-Zukhruf [43]: 13) Dan, '*Dan berdoalah, "Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkati, dan Engkau adalah sebaik-baik Yang memberi tempat'.*"

Ibnu Abbas berkata, "Mereka boleh membaca wiridnya."

Sa'id bin Al Musayyib berkata, "Mereka boleh membaca Al Qur`an. Bukankah Al Qur`an itu dalam perutnya?"

Diriwayatkan dari Malik bahwa wanita yang sedang haid boleh membaca Al Qur`an, tidak untuk orang yang junub. Itu disebabkan hari-hari haidnya berlangsung dalam waktu yang lama. Jika kita melarangnya membaca (Al Qur`an), maka ia akan lupa (terhadap hapalan Al Qur`an)."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan dari Ali, bahwa Nabi SAW belum pernah terhalang –atau Ali mengatakan:- beliau belum pernah terhadang—oleh sesuatu untuk membaca Al Qur`an kecuali oleh junub.[270] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa Nabi SAW bersabda,

لاَ تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلاَ الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ.

"Wanita yang haid dan orang yang junub tidak boleh membaca sedikitpun dari Al Qur`an."[271] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits tersebut diriwayatkan oleh Isma'il bin Ayyas dari Nafi', dan Al Bukhari menganggap *dha'if* riwayat Isma'il bin Ayyas dari penduduk Hijaz." Al Bukhari berkata, "Riwayatnya (yang *shahih*) hanya dari penduduk Syam."

---

270 HR. Abu Daud (299), An-Nasa`i (4/144), Ibnu Majah (594), Ahmad (1/84, 107 dan 124). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

271 HR. At-Tirmidzi (131) dan Ibnu Majah (596). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

Jika hal itu ditetapkan untuk orang yang junub, maka apalagi untuk wanita yang sedang haid. Sebab hadats akibat haid itu lebih kuat (daripada hadats akibat junub). Karena itulah wanita yang sedang haid diharamkan berhubungan badan, dilarang berpuasa, digugurkan kewajiban shalatnya, dan ia pun menyamai orang yang sedang junub pada seluruh hukumnya.

**Pasal: Mereka diharamkan membaca ayat Al Qur`an.** Adapun membaca sebagian ayat Al Qur`an, jika ayat tersebut merupakan sesuatu yang tidak dapat dibedakan antara ayat Al Qur`an dan yang lainnya, seperti membaca basmalah, *Al hamdulillah* dan semua zikir lainnya, jika membaca hal itu tidak dimaksudkan untuk membaca Al Qur`an, maka yang demikian tidak mengapa. Sebab tidak ada silang pendapat bahwa mereka pun boleh mengingat Allah, perlu menyebut nama Allah ketika mandi, dan mereka pun tidak mungkin menghindari bacaan seperti itu.

Tapi jika mereka bermaksud membaca ayat Al Qur`an, atau apa yang mereka baca merupakan sesuatu yang dapat dibedakan antara ayat Al Qur`an dan ucapan lainnya, maka dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, tidak boleh. Sebab diriwayatkan dari Ali bahwa ia pernah ditanya tentang orang junub, apakah boleh membaca Al Qur`an? Ali menjawab, "Tidak, tidak satu huruf pun." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, yang didasarkan kepada keumuman hadits yang melarang hal tersebut. Selain itu, juga karena apa yang mereka baca itu merupakan Al Qur`an, sehingga mereka dilarang untuk membacanya, seperti ayat Al Qur`an.

Kedua, tidak dilarang. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah. Sebab hal itu tidak membuat ayat Al Qur`an menjadi ringkas, dan ayat tersebut juga tidak akan dianggap cukup bila dibaca saat berkhutbah. Ayat tersebut boleh dibaca jika tidak dimaksudkan membaca Al Qur`an, dan demikian pula jika dimaksudkan membaca Al Qur`an.

Pasal: Mereka tidak boleh berada di dalam masjid. Hal ini sesuai dengan firman Allah *Ta'ala, "(Jangan pula menghampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi."* (Qs. An-nisaa` [4]: 43).

Aisyah meriwayatkan, ia berkata, "Nabi SAW datang, sementara pintu rumah sahabatnya mengarah ke dalam masjid. Beliau kemudian

bersabda,

وَجِّهُوْا هَذَا الْبُيُوْتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، فَإِنِّي لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ.

'Palingkanlah rumah-rumah ini dari masjid. (Karena) sesungguhnya aku tidak menghalalkan masjid untuk wanita haid dan tidak pula untuk orang junub'."[272] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.

Dibolehkan melewati masjid karena suatu keperluan; mengambil sesuatu, meninggalkannya, atau karena jalan berada di dalam masjid. Adapun untuk tujuan selain itu, melewati masjid sama sekali tidak diperbolehkan. Di antara orang-orang yang menukil adanya keringanan melewati masjid adalah Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ibnu Al Musayyib, Ibnu Jubair, Al Hasan, Malik dan Asy-Syafi'i.

Namun Ats-Tsauri dan Ishaq berkata, "Mereka tidak boleh melintasi masjid kecuali jika mereka bertayamum kalau memang sama sekali tidak ada air." Ini adalah pendapat *Ashhabur-ra`yi,* berdasarkan kepada Sabda Nabi SAW,

لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ.

"Aku tidak menghalalkan masjid bagi wanita yang sedang haid dan tidak pula bagi orang yang junub."

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala, "Terkecuali sekedar berlalu saja."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 43) Pengecuali dari sesuatu yang dilarang merupakan pembolehan.

Diriwayatkan dari Aisyah bahwa Rasulullah SAW bersabda kepadanya, "Berikanlah tikar tempat shalat itu kepadaku di masjid." Aisyah menjawab, "Sesungguhnya aku sedang haid." Beliau bersabda,

إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ.

---

[272] HR. Abu Daud (1/232). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

"Sesungguhnya darah haidmu bukanlah berada di tanganku."[273]

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Dari Jabir, ia berkata, "Kami pernah melewati masjid saat kami sedang junub." (HR. Ibnu Al Mundzir).

Diriwayatkan dari Zaid bin Aslam, dia berkata, "Para sahabat Rasulullah selalu berjalan di dalam masjid, padahal saat itu mereka sedang junub." Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir juga. Ini merupakan isyarat yang ditunjukan kepada seluruh sahabat, dengan demikian itu (melintasi masjid) merupakan ijma di kalangan mereka.

Pasal: Hukum mustahadhah dan beser. Adapun wanita yang *mustahadhah* dan orang yang beser buang air kecil, mereka boleh menetap di masjid dan juga melewatinya jika mereka dapat menjamin tidak akan mengotori masjid. Hal itu sesuai denga hadits yang diriwayatkan dari Aisyah, bahwa salah seorang istri Rasullah beri'tikaf bersama beliau, dan saat itu dia sedang *mustahadhah.* Ia melihat cairan merah dan kuning, dan terkadang ia meletakkan tempat air di bawahnya saat ia sedang shalat.[274] (HR. Bukhari).

Selain itu, juga karena *istihadhah* dan beser adalah hadats yang tidak menghalangi shalat, sehingga tidak dapat melarang melintas masjid, seperti keluar sedikit darah dari hidung.

Jika orang yang beser itu kuatir akan mengotori masjid, maka ia tidak boleh melintasi masjid. Sebab masjid harus terjaga dari hal seperti ini, sebagaimana harus terjaga dari air seni.

Jika wanita yang haid itu kuatir akan mengotori masjid dengan melintas ke dalamnya, maka dia tidak oleh melakukan hal itu.

Pasal: Kondisi orang junub. Jika orang yang junub merasa kuatir pada diri atau hartanya (bila ia harus keluar dari masjid), atau ia tidak bisa keluar dari masjid, atau ia tidak menemukan tempat selain masjid, atau dia tidak mampu untuk mandi dan wudhu, maka ia harus bertayamum, setelah itu ia boleh menetap di dalam masjid.

Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Abbas, Sa'id bin Jubair, Mujahid dan

---

[273] Telah dikemukakan pada footnote no. 81/*Thaharah*.

[274] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/ 309), Ahmad (6/131), Abu Daud (2476) dan Ibnu Majah (1780).

Hasan bin Muslim bin Yanaq mengenai takwil firman Allah, *"(Jangan pula menghampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja."* (Qs. An-nisa [4]: 43) Yang dimaksud adalah para musafir yang tidak menemukan air, sehingga mereka harus bertayamum.

Namun sebagian sahabat kita mengatakan, orang yang junub boleh menetap di dalam masjid tanpa harus bertayamum. Sebab tayamum itu tidak bisa menghilangkan hadats.

Akan tetapi pendapat tersebut tidaklah benar. Sebab pendapat tersebut menyalahi pendapat para sahabat yang nama-namanya telah kami sebutkan. Selain itu, menetap di dalam masjid merupakan suatu kegiatan yang diharuskan dalam keadaan suci, sehingga orang junub diwajibkan untuk bertayamum saat ia tidak mampu bersuci, dengan seperti saat ia akan shalat dan melakukan kegiatan yang disyaratkan dalam keadaan suci.

Adapun mengenai ucapan mereka bahwa tayamum tidak dapat menghilangkan hadats, maka kami katakan, "Walau demikian, posisi tayamum itu sama dengan sesuatu yang bisa menghilangkan hadats, dalam hal boleh melakukan kegiatan yang dibolehkan karena sesuatu yang dapat menghilangkan hadats tersebut."

Pasal: Jika orang yang sedang junub berwudhu. Dalam kondisi seperti ini, maka menurut pendapat para sahabat kita dan juga Ishaq, ia boleh menetap di dalam masjid. Namun mayoritas *ahlul ilmi berkata,* "Dia tidak boleh (menetap di dalam masjid)." Hal itu berdasarkan kepada ayat dan hadits yang telah disebutkan di atas.

Para sahabat kita berargumen dengan hadits yang diriwayatkan dari Zaid bin Aslam, ia berkata, "Para sahabat Rasulullah selalu berbincang-bincang di dalam masjid dalam keadaan tidak mempunyai wudhu, dan pada saat itu ada seorang lelaki junub yang kemudian berwudhu, masuk (ke dalam masjid), dan berbincang (lagi)." Ini merupakan isyarat kepada mereka semua. Dengan demikian, hal itu merupakan ijma' (di kalangan mereka) yang dapat mengkhususkan hukum yang umum.

Selain itu, juga karena alasan bahwa sekiranya orang yang junub itu berwudhu, maka hukum hadatsnya akan menjadi ringan, sehingga wudhu tersebut menyerupai tayamum pada saat tidak ada air.

Adapun dalil yang menunjukan bahwa hadats tersebut menjadi ringan, itu adalah perintah Nabi SAW kepada orang yang junub agar berwudhu saat dia akan tidur. Juga disunnahkannya berwudhu bagi orang junub yang akan makan atau akan berhubungan badan kembali.

Adapun wanita yang sedang haid, kalau pun dia berwudhu tetap saja dia tidak boleh menetap di dalam masjid. Sebab wudhu yang dilakukannya tidak sah.

34. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Tidak boleh menyentuh *Mushhaf* kecuali orang yang suci."

Maksudnya, orang yang suci dari dua hadats secara sekaligus. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Hasan, Atha, Thawus, Sya'bi dan Qasim bin Muhammad. Pendapat ini juga merupakan pendapat Malik, Asy-Syafi'i dan *Ashhabur-ra`yi.* Kami tidak mengetahui ada yang berbeda pendapat dengan mereka, kecuali Daud, Sebab ia membolehkan (orang yang tidak suci) menyentuh *mushhaf*, dengan beralasan bahwa Rasulullah pernah menulis sebuah ayat dalam surat yang ditujukannya kepada kaisar.

Sementara Hakam dan Hamad membolehkan menyentuh mushhaf dengan punggung telapak tangan. Alasannya adalah karena alat untuk memegang adalah telapak tangan. Oleh karena itu, larangan tersebut hanya ditujukan kepada memegang dengan telapak tangan, bukan kepada yang lainnya.

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala,* "Tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan." (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 79) Juga surat nabi kepada Amr bin Hazm, *"Janganlah menyentuh Al Qur`an kecuali orang yang suci."*[275] Surat tersebut merupakan surat yang terkenal, yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam *Fadha`il Al Qur`an* dan yang lainnya. Surat tersebut juga diriwayatkan oleh Al Atsram.

Adapun ayat yang Nabi tulis dalam suratnya (kepada kaisar), sesungguhnya yang dimaksud dari ayat tersebut adalah korespondensi,

---

[275] HR. Ad-Darami (2/2266), *Al Muwaththa`* (1/199). Al Albani berkata, "Hadits ini *Shahih.*" Hadits ini juga disebutkan dalam kitab *Irwa` Al Ghalil* (122).

dan ayat yang terdapat dalam sebuah surat, kitab fikih atau yang lainnya, tidak termasuk yang dilarang untuk menyentuhnya.

Lebih jauh, bahwa surat itu bukanlah *mushhaf* karena adanya tulisan lain selain ayat tersebut di dalamnya. Surat tersebut juga tidak diharamkan. Jika hal ini dapat dibuktikan, maka tidak boleh menyentuh *mushhaf* dengan apapun dari tubuhnya. Sebab sesuatu itu merupakan bagian dari tubuhnya, sehingga menyerupai tangannya.

Adapun ucapan mereka bahwa menyentuh itu dikhususkan dengan telapak tangan, sesungguhnya hal itu tidaklah benar. Sebab segala sesuatu yang menempel kepada sesuatu yang lain, maka sesungguhnya sesuatu tersebut telah menyentuh sesuatu yang lain.

Pasal: Boleh membawa mushaf dengan gantungannya. Pendapat ini adalah pendapat Abu Hanifah, dan yang demikian itu juga diriwayatkan dari Hasan, Atha, Thawus, Sya'bi, Qasim, Abu Wa`il, Hakam dan Hamad.

Namun Al Auza'i, Malik dan Syafi'i melarang hal tersebut. Malik berkata, "Hal terbaik yang pernah aku dengar adalah tidak boleh membawa *mushhaf* dengan gantungannya, juga tidak boleh dalam bungkusnya, kecuali bila sang pembawa adalah orang yang suci." Itu bukan saja karena akan mengotorinya, akan tetapi karena sikap mengangungkan Al Qur`an. Mereka berargumentasi bahwa sang pembawa adalah seorang *mukallaf* yang sengaja membawa *mushhaf*, sehingga ia tidak diperbolehkan (melakukan itu), sebagaimana jika ia membawanya sambil menyentuhnya.

Argumentasi kami adalah, bahwa sang pembawa *mushhaf* yang tidak suci itu tidak menyentuhnya. Oleh karena itulah ia tidak dilarang, sebagaimana ia tidak dilarang untuk membawanya dalam kendaraannya.

Selain argumentasi tersebut, juga karena larangan yang ada pun hanya terfokus pada menyentuhnya. Adapun membawanya, itu bukanlah menyentuhnya. Oleh karena itulah larangan tersebut tidak dapat memenuhi syarat.

Adapun qiyas mereka adalah qiyas yang rusak. Sebab *illat* yang ada pada pokok masalah adalah menyentuhnya, dan *illat* ini tidak ditemukan pada cabang masalah. Membawa tidaklah mempunyai pengaruh apapun, sehingga tidak sah menjadikannya sebagai *illat*. Berdasarkan kepada hal tersebut, seandainya seseorang yang tidak suci

membawa *mushhaf* dengan gantungan atau kain penghalang, gantungan atau kain penghalang tidak termasuk dalam *mushhaf* ketika dijual, maka hal itu diperbolehkan, karena alasan yang telah kami kemukakan.

Namun menurut mereka, hal itu tidak diperbolehkan. Alasan kedua madzhab telah disebutkan. Selanjutnya, diperbolehkan membuka-buka dan menyentuh *mushhaf* dengan menggunakan kayu, juga boleh menulis *mushhaf* dengan tangan, dengan catatan tidak boleh menyentuhnya.

Adapun menyentuhnya dengan ujung lengan baju, dalam hal ini ada dua riwayat. Sementara itu Al Qadhi mengisahkan riwayat lain tentang menyentuh sampul *mushhaf* dan membawanya dengan gantungannya: yaitu hal tersebut tidak diperbolehkan, berdasarkan pada hukum menyentuh *mushhaf* dengan ujung lengan baju. Namun yang benar adalah dibolehkan. Sebab larangan yang ada hanya terpusat pada menyentuhnya, sedangkan membawanya bukanlah menyentuhnya.

**Pasal: Boleh menyentuh kitab tafsir, fikih dan yang lainnya serta surat-surat, meski pun di sana terdapat ayat-ayat Al Qur`an.** Alasannya adalah karena Nabi pernah menulis surat yang berisi ayat Al Qur`an kepada kaisar. Selain itu, juga karena benda-benda tersebut tidak dinamakan *mushhaf*, dan keharaman pun tidak dapat ditetapkan kepadanya.

Adapun mengenai anak didik yang menyentuh lembaran-lembaran dimana terdapat ayat Al Qur`an di sana, dalam hal ini ada dua pendapat;

Pertama, adalah boleh, sebab itu adalah benda-benda yang perlukan. Jika kita mengharuskan kesucian, niscaya hal itu akan membuat mereka tidak mau menghapalkannya.

Kedua, adalah terlarang, sebab mereka pun termasuk ke dalam keumuman ayat.

Adapun mengenai dirham yang di sana tertulis ayat-ayat Al Qur`an, dalam hal menyentuhnya ada dua pendapat:

Pertama, hal itu terlarang. pendapat ini merupakan pendapat Abu Hanifah. Namun Atha`, Al Qasim dan Asy-Sya'bi memakruhkan hal tersebut. Sebab ada ayat Al Qur`an yang tertulis di sana. Oleh karena itulah dia menyerupai *waraq* (uang kertas dimana di sana tertulis ayat Al Qur`an).

Kedua: hal itu diperbolehkan. Sebab uang dirham --yang di sana tertulis ayat Al Qur`an—tersebut tidak disebut *mushhaf*, sehingga menyerupai kitab fikih. Selain itu, juga karena untuk menghindarinya merupakan suatu hal sulit, sehingga menyerupai lembaran anak-anak (yang di sana tertulis ayat-ayat Al Qur`an).

Pasal: Jika orang yang berhadats perlu menyentuh *mushhaf* pada saat tidak ada air. Dalam hal ini maka ia harus bertayamum dan ia boleh menyentuhnya. Jika dia telah membasuh sebagian anggota wudhunya, maka sebelum wudhunya sempurna dia tidak boleh menyentuhnya. Sebab ia bukanlah orang yang suci, kecuali dengan membasuh seluruh anggota wudhunya.

Pasal: Tidak boleh musafir ke *dar Al-harb* dengan membawa *mushhaf*. Sebab Ibnu Umar pernah meriwayatkan. Ia berkata: Rasulullah SAW bersabda, *"Janganlah kalian musafir dengan membawa Al Qur`an ke negeri musuh, kuatir Al Qur`an akan dikuasai oleh tangan-tangan mereka."*[276]

****

[276] HR. Al Bukhari (2990), Muslim (3/1490 dan 1491), Abu Daud (2610), Ibnu Majah (2879), Ahmad (2/6, 10, 55, dan 63), dan *Al Muwaththa`* (2/446/7).

بَابُ الْاِسْتِطَابَةِ وَالْحَدَثِ

BAB *ISTITHABAH* DAN HADATS

Istithaabah adalah *istinja`* (bersuci dari sesuatu yang keluar dari kemaluan dan anus) dengan air atau batu. Dikatakan, *Istathaaba wa athaaba,* jika seseorang melakukan *istinja`*. Dinamakan *istithaabah* (membuat wangi) karena seseorang membuat wangi tubuhnya dengan menghilangkan kotoran dari dirinya.

Istinja`* adalah bentuk *istif'al* dari kata *najautu asy-syajarah,* artinya aku memotong pohon. Dengan demikian, (dengan melakukan *istinja`) dia seolah-olah telah memotong penyakit itu darinya. Ibnu Qutaibah berkata, "*Istinja`* diambil dari kata *an-najwah,* yaitu sesuatu yang tumbuh tinggi dari bumi. Sebab orang yang ingin buang hajat selalu berlindung di balik sesuatu tersebut."

Istijmar (bersuci dari sesuatu yang keluar dari jalur kemaluan dan anus dengan menggunakan batu) adalah bentuk *istif'al* dari kata *al jimar,* yaitu batu-batu kecil. Sebab, dia menggunakan batu-batu kecil tersebut dalam *istijmar*-nya.

35. Masalah. Abu Al Qasim berkata, "Bagi orang yang tidur atau orang yang keluar angin tidak wajib melakukan *istinja`*."

Kami tidak mengetahui adanya beda pendapat dalam hal ini. Abu Abdullah berkata, "Tidak ada (kewajiban) *istinja`* dari angin (yang keluar dari dubur) dalam kitab Allah, dan tidak ada pula dalam sunnah Rasul-Nya. Hanya saja, orang yang keluar angin itu harus berwudhu." Diriwayatkan dari Nabi SAW,

مَنِ اسْتَنْجَى مِنْ رِيْحٍ فَلَيْسَ مِنَّا

"Barang siapa yang ber-istinja` dari (buang) angin, maka dia

bukanlah bagian dari golongan kami."[277] (HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Mu'jam Ash-Shaghir*)

Diriwayatkan dari Zaid bin Aslam tentang firman Allah, *"Apabila kamu bangun hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6), maksudnya jika kalian bangun dari tidur, maka basuhlah mukamu. Di sini Allah hanya memerintahkan wudhu. Itu menunjukan bahwa *istinja`* bukan hal yang diwajibkan.

Juga karena suatu kewajiban itu bersumber dari syara'. Dalam persoalan *istinja`* dari buang angin di sini, tidak ada satu nash pun yang mewajibkannya. Lebih dari itu, *istinja`* bukanlah termasuk ke dalam pengertian sesuatu yang telah dinashkan. Sebab *istinja`* hanya disyariatkan untuk menghilangkan najis, sementara dalam kasus keluar angin ini tidak ada najis yang ditemukan.

36. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "*Istinja`* itu (diwajibkan) karena sesuatu yang keluar dari dua jalur (kemaluan dan anus)."

Dalam pernyataan ini ada kalimat yang disembunyikan. Perkiraan kalimat tersebut adalah: *Istinja` itu diwajibkan. Khabar* (predikat) pada pernyataan tersebut dibuang supaya kalimat menjadi ringkas.

Yang dimaksud dengan sesuatu yang keluar (dari dua jalur) di sini adalah sesuatu selain angin. Sebab angin itu telah dijelaskan hukumnya di muka. Mengenai sesuatu yang keluar ini, tidak ada perbedaan apakah sesuatu yang keluar itu merupakan sesuatu yang bersifat biasa seperti air seni dan tinja, atau sesuatu yang bersifat tidak biasa seperti kerikil, cacing dan rambut, baik dalam keadaan basah maupun kering.

Jika seseorang melakukan injeksi, kemudian ada sejumlah cairan yang kembali keluar melalui kemaluan, atau seorang suami menggauli istri bukan pada kemaluannya, kemudian spermanya terbawa masuk ke kemaluannya, lalu sperma itu keluar lagi dari kemaluan istrinya, maka

---

[277] Hadits ini dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (5419), dan dia berkata, "Hadits ini *dha'if* sekali." Al Albani menisbatkan hadits ini kepada Ibnu Asakir dari Jabir. Dia juga berkata dalam kitab *Al Irwa'* (49), "Hadits ini tidak ditemukan dalam *Al Mu'jam Ash-Shaghir"* Al Haitsami juga tidak meriwayatkannya dalam kitab *Al Majma'*. Hadits ini adalah hadits yang sangat *dha'if*." Menurut saya, hadits ini memang seperti apa yang dikatakan oleh Al Albani.

keduanya harus melakukan *istinja`* menurut zhahir perkataan Al Khiraqi. Hal itu juga ditegaskan oleh Al Qadhi dan yang lainnya.

Jika seseorang memasukan pipa karet (kateter ke dalam penisnya, kemudian dia mengeluarkannya (kembali), maka dia wajib melakukan *istinja`*. Sebab pipa tersebut merupakan sesuatu yang keluar dari satu jalur (penis), sehingga dia menyerupai orang yang buang air besar kemudian bersuci dengan menggunakan batu.

Adapun menurut analogi, seharusnya tidak wajib (ber-*istinja`*) dari sesuatu yang kering (yang keluar dari penis) tanpa membasahi tempat keluarnya, karena pengertiannya sama dengan apa yang telah kami sebutkan pada pembahasan tentang angin yang keluar dari anus. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Seperti itu pula hukum yang berlaku pada sesuatu yang suci, (yang keluar dari penis), yaitu mani, jika memang kita menetapkan bahwa status mani itu suci.

Namun pendapat yang mewajibkan ber-*istinja`* secara menyeluruh (tanpa membedakan apakah sesuatu itu keluar dengan membasahi tempat keluarnya atau tidak. *Penerjemah*) merupakan pendapat mayoritas ulama.

Sementara itu, dari Ibnu Sirin diceritakan (sebuah pernyataan) tentang orang yang shalat mengimami suatu kaum, namun dia tidak melakukan *istinja`* katanya, "Aku tidak mengetahui kalau dia itu bermasalah." Namun dalam kasus orang ini, ada kemungkinan bahwa dia termasuk orang yang tidak wajib melakukan *istinja`*, seperti orang yang wajib berwudhu karena baru bangun tidur atau keluar angin, atau termasuk orang yang tidak melakukan *istinja`* karena lupa, sehingga apa yang dikemukakan dari Ibnu Sirin itupun sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh mayoritas ulama, atau termasuk orang yang tidak berpendapat untuk mewajibkan *istinja`*.

Yang terakhir ini merupakan pendapat Abu Hanifah, sesuai dengan sabda Nabi SAW,

مَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَمَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ، وَمَنْ لاَ فَلاَ حَرَجَ.

"Siapa yang ber-istijmar maka hendaklah dia mengganjilkan (dengan batu dalam jumlah yang ganjil). Siapa yang melakukan (hal itu) maka sesungguhnya dia telah melakukan yang

terbaik, dan siapa yang tidak melakukan (hal itu), maka tidak ada dosa baginya."[278]

Juga karena sesuatu yang keluar itu merupakan najis yang cukup dibersihkan dengan hanya diusap, sehingga tidak wajib dihilangkan, seperti darah yang sedikit.

Argumentasi kami adalah sabda Nabi SAW,

إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْغَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ، يَسْتَطِيبُ بِهِنَّ فَإِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ.

"Apabila salah seorang di antara kalian pergi untuk buang air besar, maka hendaklah dia pergi dengan membawa tiga batu. Karena sesungguhnya ketiga batu itu dapat mencukupi (untuk bersuci) dari buang air besar tersebut." (HR. Abu Daud)

Beliau juga bersabda,

لاَ يَسْتَنْجِي أَحَدُكُمْ بِدُوْنِ ثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian ber-istinja` dengan (batu) yang kurang dari tiga batu."[279] (HR. Muslim)

Dalam redaksi Muslim juga dinyatakan,

لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِدُوْنِ ثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ.

"Sesungguhnya Nabi pernah melarang kami untuk ber-istinja` dengan batu yang kurang dari tiga buah."

Dalam hadits-hadits tersebut Nabi memerintahkan untuk ber-*istinja`*, dan suatu perintah itu menunjukan bahwa hal yang

---

278 HR. Abu Daud (35), Ibnu Majah (337) dan Ahmad (2/371). Hadits tersebut dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Adh-Dha'ifah* (1028) dan dia berkata, "Hadits ini *dha'if*."

279 HR. Muslim (1/224) dari Hadits Salman.

diperintahkan merupakan suatu hal yang wajib.

Nabi SAW juga bersabda, *"Karena sesungguhnya ketiga batu tersebut dapat mencukupi (untuk bersuci) dari buang air besar itu."*[280] Kata cukup itu hanya dipergunakan untuk sesuatu yang diwajibkan. Beliau juga melarang (ber-*istinja`*) dengan jumlah batu yang kurang dari tiga buah, dan larangan itu menunjukan bahwa sesuatu yang dilarang adalah suatu hal yang diharamkan. Apabila meninggalkan sebagian najis saja diharamkan, apalagi jika meninggalkan seluruhnya.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah ditetapkan bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda, '*Tidak akan mencukupi salah seorang di antara kalian batu yang kurang dari tiga buah.*" Penyebutan mengenai jumlah batu dalam hadits banyak di temukan. Adapun yang dimaksud dari sabda Rasulullah: *"Maka tidak ada dosa baginya,"* yang dimaksud dari kata tersebut adalah tidak ada dosa karena tidak mengganjilkan, bukan tidak ada dosa karena tidak melakukan *istijmar.* Sebab yang diperintahkan dalam hadits tersebut adalah mengganjilkan, sehingga peniadaan dosa itu pun kembali kepadanya (tidak berdosa karena tidak mengganjilkan).

Adapun redaksi cukup dengan mengusap tempat keluarnya kotoran, itu karena kesulitan untuk membasuhnya, karena batu tersebut sudah berulang kali diusapkan ke tempat *istinja`*.

Pasal: Orang yang melakukan *istinja`* itu mempunyai hak pilih apakah akan ber-*istinja`* dengan air atau dengan batu menurut pendapat mayoritas ulama.

Namun diriwayatkan dari Sa'd bin Abi Waqash dan Ibnu Az-Zubair bahwa mereka mengingkari *istinja`* dengan air. Sementara itu Sa'id bin Al Musayyib berkata, "Apakah *istinja`* dengan air itu dilakukan oleh selain kaum perempuan?" Atha` berkata, "(*Istinja`* adalah) membasuh anus orang yang berhadats." Hasan tidak pernah ber-*istinja`* denga air.

Sementara itu dari Hudzaifah diriwayatkan kedua pendapat tersebut secara sekaligus. Ibnu Umar tidak pernah ber-*istinja`* dengan air, lalu dia melakukannya. Setelah itu dia berkata kepada Nafi, "Kami pernah mencobanya, dan kami menemukannya sungguh baik." Inilah

---

[280] HR. Muslim (1/223) dari hadits Salman.

madzhab Rafi' bin Khadij, dan inilah pendapat yang benar, sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Anas. Anas berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلاَءَ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلاَمٌ إِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنَزَةً يَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ.

"Nabi SAW masuk kamar kecil, kemudian aku dan seorang lainnya membawa air dalam wadah yang kecil dan (juga) tongkat yang ujungnya tajam. Beliau kemudian ber-*istinja`* dengan air itu." (HR. Al Bukhari dan Muslim)[281]

Diriwayatkan dari Aisyah, bahwa dia berkata,

مُرْنَ أَزْوَاجَكُنَّ أَنْ يَسْتَطِيبُوا بِالْمَاءِ، فَإِنِّي أَسْتَحْيِيهِمْ فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُهُ.

"Perintahkahlah para suami kalian untuk bersuci setelah buang hajat dengan air, karena sesungguhnya aku merasa malu kepada mereka. Sesungguhnya Rasulullah selalu melakukan hal itu."[282]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*. Hadits ini diriwayatkan oleh Sa'id."

Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi SAW, dia berkata, "Ayat ini diturunkan untuk penduduk Quba: "*Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri.*" (Qs. At-Taubah [9]: 108)." Abu Hurairah berkata, "Mereka selalu ber-*istinja`* dengan air, sehingga turunlah ayat ini tentang mereka."[283] (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah). Juga karena *istinja`* dapat menyucikan tempat keluarnya kotoran dan menghilangkan najis, sehingga ia pun diperbolehkan, sebagaimana jika najis itu terdapat di tempat yang lain.

---

[281] HR. Al Bukhari (1/hadits nomor 152) dan Muslim (70/bersuci)

[282] HR. At-Tirmidzi (1/hadits nomor 190) dan An-Nasa`i(1/42). Al Albani berkata dalam kitab *Al Irwa`* (42), "Hadits ini *shahih*."

[283] HR. Abu Daud (440 dan Ibnu Majah (357). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

Jika hanya ingin menggunakan salah satu dari keduanya (air atau batu), maka air lebih baik. Hal itu didasarkan kepada hadits-hadits yang telah kami riwayatkan. Lebih dari itu, karena air dapat menyucikan tempat keluarnya kotoran dan menghilangkan kotoran serta bekas-bekasnya. Air itu lebih dapat membersihkan. Tapi jika dia sebatas menggunakan batu, maka hal itu pun dianggap cukup baginya, tanpa ada beda pendapat di kalangan ulama, sesuai dengan hadits-hadits yang telah kami sebutkan. Juga karena hal tersebut merupakan ijma' di kalangan para sahabat. Namun demikian, yang lebih baik adalah bersuci dengan batu yang kemudian diteruskan dengan menggunakan air.

Ahmad berkata, "Jika seseorang menyatukan keduanya (air dan batu), maka itu merupakan hal yang lebih aku sukai. Sebab Aisyah pernah berkata, 'Perintahkanlah para suami kalian untuk mengikutkan (menyiramkan) air ke batu (saat membersihkan) bekas buang air besar dan buang air kcil. Karena sesungguhnya aku merasa malu kepada mereka. Nabi SAW selalu melakukan hal itu'." Hadits ini dijadikan argumentasi oleh Ahmad. Hadits ini diriwayatkan oleh Sa'id.

Selain itu, karena batu itu dapat menghilangkan zat najis sehingga tidak akan tersentuh oleh tangan. Setelah menggunakan batu, dia dapat menyiramkan air, sehingga hal itu akan menyucikan tempat keluarnya kotoran. Cara seperti itu lebih dapat menyucikan dan lebih baik.

37. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika keduanya tidak melewati jalur keluar keduanya, maka cukup bagi seseorang tiga batu kalau dia dapat menghilangkan (najis) dengan ketiga batu tersebut. Jika dia dapat menghilangkan (najis) dengan kurang dari tiga batu, maka hal itu tidak diperbolehkan baginya, hingga dia mencapai jumlah (tiga batu). Tapi jika dia tidak dapat menghilangkan (najis) dengan tiga batu, maka dia dapat menambah (jumlah batu tersebut), hingga dia dapat menghilangkan (najis itu)."

Adapun ucapan Al Khiraqi: "Jika keduanya tidak melewati jalur keluar keduanya," yakni jika sesuatu yang biasa keluar dari dua jalur itu tidak melewati kedua jalurnya. Dikatakan, *adaaka asy-syarru,* yakni kejahatan melewatimu.

Yang dimaksud adalah *–wallahu a'lam—* jika sesuatu yang biasa keluar dari dua jalur itu tidak melewati kedua jalurnya karena sesuatu yang tidak terbiasa, jika sesuatu itu sedikit maka merupakan hal yang tidak dapat dihindarkan, dan hal itu terkadang terjadi.

Jika demikian, maka bagi seseorang cukup tiga buah batu yang dapat menghilangkan najis. Sebab makna *al Inqa* adalah dapat menghilangkan dzat najis dan basahannya, dimana ketika batu tersebut selesai digunakan membersihkan najis, maka ia keluar dalam keadaan yang bersih dan tidak ada pengaruh apapun padanya, kecuali hanya sedikit.

Dalam hal ini, untuk batu tersebut disyaratkan dua hal: (1) dapat menghilangkan najis, (2) berjumlah tiga. Jika hanya satu dari kedua syarat tersebut yang dipenuhi, maka hal itu belum dianggap cukup. Ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i dan sekelompok ulama lainnya.

Sementara itu Malik dan Daud berkata, "Yang wajib adalah batu tersebut dapat menghilangkan najis, bukan jumlahnya (harus tiga buah). Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah, *'Siapa yang akan ber-istijmar maka hendaklah dia mengganjilkan (dengan batu dalam jumlah yang ganjil). Siapa yang melakukan (hal itu) maka sesungguhnya dia telah melakukan yang terbaik, dan siapa yang tidak melakukan (hal itu), maka tidak ada dosa baginya'.*"

Argumentasi kami adalah ucapan Salman: "Sesungguhnya beliau melarang kami –maksudnya Nabi— ber-*istinja`* dengan batu yang kurang dari tiga buah." Juga, hadits-hadits yang telah kami kemukakan di atas. Adapun mengenai hadits mereka, kami telah menjawab hadits mereka itu pada pembahasan yang terdahulu.

Pasal: Jika batu tersebut lebih dari tiga buah, maka disunnahkan agar seseorang tetap berpatokan pada jumlah yang ganjil. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah, *"Siapa yang akan ber-istijmar maka hendaklah dia mengganjilkan (dengan batu dalam jumlah yang ganjil)."* (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Dengan demikian, dia ber-*istijmar* dengan batu yang berjumlah lima, tujuh, sembilan, atau lebih dari itu. Jika dia berpatokan kepada jumlah yang genap setelah tiga, maka hal itu diperbolehkan, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW, *"Maka tidak ada dosa baginya."*

Pasal: Dengan cara apapun najis dapat dihilangkan dalam *istijmar*, maka hal itu akan dianggap cukup bagi seseorang.

Namun Al Qadhi menyebutkan bahwa cara yang disunnahkan adalah menjalankan batu yang pertama dari bagian depan belahan sebelah kanan ke bagian belakangnya, kemudian memutar batu tersebut ke belahan sebelah kiri, lalu kembali ke tempat yang semula. Setelah itu, menjalankan batu yang kedua dari bagian depan belahan sebelah kiri (ke bagian belakangnya), seperti pada batu yang pertama. Setelah itu menjalankan batu yang ketiga ke jalur hadats pada bagian anus dan kedua belahan. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi SAW,

أَوْ لاَ يَجِدُ أَحَدُكُمْ حَجَرَيْنِ لِلصَّفْحَتَيْنِ وَحَجَرًا لِلْمَسْرُبَةِ.

"Apakah salah seorang di antara kalian tidak menemukan dua buah batu untuk dua belahan, dan satu batu untuk jalur hadats pada bagian dubur(nya)?"[284] (HR. Ad-Daruquthni)

Seyogyanya seseorang dapat mencapai semua bagian dengan masih-masing batu. Sebab jika dia tidak dapat mencapai semua bagian dengan masing-masing batu, maka itu sama saja dengan bohong. Sebab semua usapan tersebut hanya menjadi satu usapan, dan bukan berulang kali. Hal inilah yang disebutkan oleh Abu Ja'far dan Ibnu Uqail. Keduanya berkata, "Pengertian hadits tersebut adalah, bahwa permulaan itu dari tempat ini." Namun ada kemungkinan pula bahwa satu usapan itu cukup untuk semua arah, sesuai dengan zhahir hadits di atas, *wallahu a'lam*,

Pasal: *Istijmar* untuk sesuatu yang langka itu dianggap cukup, seperti *istijmar* untuk sesuatu yang biasa dianggap cukup.

Namun para sahabat Asy-Syafi'i mempunyai pendapat yang lain, yaitu bahwa *istijmar* tidak dianggap cukup untuk sesuatu yang langka. Ibnu Abdil Bari berkata, "Ada kemungkinan pendapat tersebut merupakan pendapat Malik. Sebab Nabi SAW pernah memerintahkan untuk membasuh dzakar karena keluar *madzi*, sedangkan perintah itu menunjukan bahwa sesuatu yang diperintahkan adalah wajib."

---

[284] HR. Ad-Daruquthni (1/56/hadits nomor 10), menurutnya, "Sanad hadits ini *hasan*."

Ibnu Abdil Bari berkata lagi, "Mereka berargumen bahwa di dalam semua *atsar*, dengan beragam redaksi dan sanadnya, tidak pernah disebutkan kata *istinja`*, akan tetapi yang disebutkan adalah kata *al ghasl* (membasuh). Juga karena sesuatu yang langka itu tidak mungkin terjadi berulang kali, sehingga tidak mungkin mempertimbangkan keberadaan cairan padanya. Oleh karena itulah (membasuh) diwajibkan, seperti (diwajibkan) membasuh selain tempat keluarnya (sesuatu yang langka) itu."

Argumentasi kami adalah, bahwa hadits di atas bersifat yang umum, sehingga ia mencakup semua bentuk. *Istijmar* untuk sesuatu yang langka adalah *istijmar* yang diwajibkan karena adanya sejenis basah yang normal, yang keluar menyertai sesuatu yang langka tersebut. Lebih jauh, meskipun sesuatu yang langka itu bukan suatu hal yang sulit, namun ia berada di tempat yang sulit, sehingga diasumsikan akan menimbulkan kesulitan, bukan diartikan telah terjadi kesulitan yang sebenarnya, sebagaimana boleh melakukan *istijmar* di atas sungai yang menglir.

Adapun *madzi*, itu merupakan suatu cairan yang biasa dan banyak keluar. Bahkan bagi sebagian orang, ia keluar lebih banyak daripada air seni. Ali bin Abu Thalib berkata,

كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ذَاكَ مَاءُ الْفَحْلِ، وَلِكُلِّ فَحْلٍ مَاءٌ.

"Aku adalah seorang lelaki yang sering keluar *madzi*." Nabi SAW kemudian bersabda kepadanya, "Itu adalah cairan pejantan, dan setiap pejantan itu mempunyai cairan."[285]

Sahal bin Hunaif berkata, "Aku seorang lelaki yang sering keluar *madzi*. Oleh karena itulah aku banyak mandi." Berdasar kepada hal inilah Malik mewajibkan wudhu (karena keluar *madzi*), namun tidak mewajibkannya karena keluar sesuatu yang langka. Dengan demikian, itu bukan bagian dari masalah kita.

---

[285] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya, (1/145). Ahmad Syakir (1237) berkata, "Sanad hadits ini *shahih*."

Salah satu dari dua riwayat menyatakan, wajib membasuh dzakar dan kedua testisnya karena penghambaan diri kepada Tuhan (ibadah). Namun riwayat lain menyatakan, tidak wajib membasuh dzakar, dan perintah Nabi untuk membasuhnya adalah perintah yang bersifat anjuran/sunah. Ini didasarkan pada qiyas yang menganalogikan sesuatu yang tidak biasa keluar kepada sesuatu yang biasa keluar, *wallahu a'lam.*

Pasal: Seseorang tidak boleh ber-*istijmar* dengan tangan kanannya, sesuai dengan ucapan Salman dalam haditsnya,

إِنَّهُ لَيَنْهَانَا أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِيَمِينِهِ.

"Sesungguhnya beliau benar-benar telah melarang salah seorang dari kami ber-*istinja'* dengan tangan kanannya."[286] (HR. Muslim)

Abu Qatadah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ، وَلاَ يَتَمَسَّحْ مِنَ الْخَلاَءِ بِيَمِينِهِ.

"Janganlah salah seorang di antara kalian memegang dzakarnya dengan tangan kanannya, dan jangan pula mengusapnya di kamar kecil dengan tangan kanannya."[287] (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Jika seseorang akan ber-*istinja'* setelah buang air besar, maka dia harus memegang batu dengan tangan kirinya, lalu mengusapkannya. Tapi jika dia akan ber-*istinja'* setelah buang air kecil, sementara batu yang akan dia gunakan besar, maka dia harus memegang dzakarnya dengan tangan kirinya kemudian mengusapnya.

Jika batu yang akan digunakan itu kecil sehingga memungkinkannya untuk menempatkan batu tersebut di antara jari-jemarinya, kemudian mengusap dzakarnya dengan batu tersebut, maka dia harus melakukan hal itu. Tapi jika tidak mungkin, maka dia harus menahan dzakarnya dengan tangan kanannya dan mengusapnya dengan

[286] HR. Muslim (1/224).
[287] HR. Al Bukhari (153) dan Muslim (1/225/63). Redaksi tersebut adalah milik Muslim.

tangan kirinya, yaitu pada tempat yang diperlukan.

Sementara menurut satu pendapat, dia harus menahan dzakarnya dengan tangan kanannya dan mengusapnya dengan tangan kiri, agar mengusap dzakar tidak dilakukan oleh tangan kanan. Namun pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih utama, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW, "*Jangan pernah salah seorang di antara kalian memegang dzakarnya dengan tangan kanannya.*" Jika dia memegang batu dengan tangan kanan dan akan mengusap dzakarnya dengan batu tersebut, maka dia tidak akan bisa mengusap dzakarnya dengan tangan kanan, juga tidak akan bisa menahan dzakarnya dengan tangan kanan. Jika tangan kirinya terpotong atau tangan kirinya sakit, maka dia harus ber-*istijmar* dengan tangan kanannya karena perlu, dan tidak makruh menggunakan tangan kanan untuk mengambil air, karena itu diperlukan.

Jika seseorang ber-*istijmar* dengan tangan kanan, padahal itu tidak diperlukan, maka menurut pendapat mayoritas ulama hal itu dianggap cukup. Namun diriwayatkan dari sebagian penganut madzhab Zhahiriyyah bahwa hal itu tidak dianggap cukup. Sebab *istinja`* degan cara seperti itu adalah *istinja`* yang terlarang, sehingga apa yang dimaksud darinya pun menjadi tidak berguna, seperti ber-*istinja`* dengan kotoran hewan dan bangkai.

Sesungguhnya larangan dalam masalah ini mencakup dua perkara, dan perbedaaan antara kedua perkara tersebut adalah, bahwa kotoran hewan merupakan alat *istijmar* yang langsung mengenai tempat yang dibersihkan, namun tidak diperbolehkan menggunakan alat *istijmar* yang terlarang. Sedangkan tangan adalah alat *istijmar*, namun tidak langsung mengenai tempat yang dibersihkan. Sebab yang menyentuh tempat yang dibersihkan adalah batu yang menempel. Oleh karena itu, larangan menggunakan tangan kiri merupakan larangan yang bersifat mendidik, yang tidak menghalangi untuk terjadinya gugur suatu kewajiban.

Pasal: Seorang lelaki harus memulai *istinja`*-nya pada bagian kemaluan, supaya tangannya tidak terkena najis saat dia membersihkan bagian duburnya. Pasalnya, bagian kemaluannya itu menonjol jelas, sehingga bisa mengenai tangannya saat dia mengulurkannya untuk membersihkan bagian dubur.

Sedangkan wanita mempunyai kebebasan dari bagian mana dia akan memulai *istinja`nya*, sebab apa yang dijumpai pada kaum lelaki itu tidak terdapat pada mereka.

Disunahkan (bagi kaum laki-laki) diam sejenak setelah buang air kecil dan menempatkan tangannya pada pangkal penis di bawah dua biji testis. Setelah itu, dia menggerakkan tangannya ke bagian ujung penis, lalu menarik/menyentilnya dengan lembut sebanyak tiga kali.

Ahmad berkata, "Jika engkau berwudhu maka tempatkanlah tanganmu di bagian bawah (kemaluan)mu, kemudian tariklah (tanganmu itu) dari sana, hingga menempati (bagian ujung penis). Jangan jadikan itu sebagai tujuanmu, dan jangan pula engkau mempedulikan sangkaanmu."

Yazdad Al Yamani pernah meriwayatkan, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلْيَنْتُرْ ذَكَرَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ.

"Apabila salah seorang di antara kalian buang air kecil, maka hendaklah dia mengurut dzakarnya sebanyak tiga kali."[288] (HR. Ahmad)

Jika dia ber-*istinja`* dengan air dan ia selesai dari *istinja`nya* itu, maka disunahkan baginya untuk menggosokan tangannya ke tanah. Sebab diriwayatkan dari Maimunah bahwa Nabi SAW pernah melakukan perbuatan yang demikian. (HR. Al Bukhari)[289]

Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW pernah buang hajat kemudian beliau ber-*istinja`* (dengan air) dari sebuah bejana besar, kemudian beliau menggosokan tangannya ke tanah. (HR. Ibnu Majah)[290]

Jika dia langsung ber-*istinja`* selesai buang air kecil, maka tindakan tersebut diperbolehkan. Sebab yang pasti, air seninya telah

---

[288] HR. Ahmad (4/347) dan Al Albani pun mencantumkan hadits ini dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (512). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

[289] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/hadits nomor 257) dari hadits Maimunah.

[290] HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 358). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih.*"

habis. Namun demikian, ada pula yang berpendapat bahwa air (yang digunakan ber-*istinja`*) itu telah memutus air seni. Oleh karena itulah *istinja`* yang seperti itu dinamakan dengan *istinja`* yang mengurangi/memutus air (seni).

Dianjurkan menyipratkan air ke kemaluan dan celana guna menghilangkan rasa was-was akibat buang air. Hanbal berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad, 'Apakah aku boleh berwudhu dan merasa bebas, sementara dalam diriku merasa bahwa aku berhadats lagi setelah ber-*istinja`*?' Ahmad menjawab, 'Jika engkau berwudhu, maka merasa bebaslah. Setelah itu, ambillah segenggam air, lalu cipratkanlah kepada kemaluan dan jangan pedulikan dia lagi. Karena sesungguhnya ciprataan air tersebut dapat menghilangkan (najis), *insya Allah*'." Abu Hurairah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda, *"Jibril mendatangiku, kemudian dia berkata, 'Wahai Muhammad, jika engkau berwudhu maka cipratkanlah (air ke kemaluanmu)'."*[291] Hadits ini adalah hadits *gharib*.

38. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kayu, kain dan semua yang dapat digunakan untuk membersihkan, adalah seperti batu."

Pendapat ini merupakan pendapat yang benar dalam madzhab Hanbali. Pendapat ini pula yang merupakan pendapat mayoritas ulama.

Namun dalam hal ini ada riwayat lain, yaitu bahwa *istinja`* tidak dianggap cukup kecuali hanya dengan batu. Pendapat yang kedua ini dipilih oleh Abu Bakar. Pendapat yang kedua ini pula yang merupakan madzhab Daud. Alasannya adalah karena Nabi memerintahkan *istinja`* dengan menggunakan batu, dan perintah itu menunjukan bahwa sesuatu yang diperintahkan (dalam hal ini adalah ber-*istinja`* dengan batu,

---

[291] HR. At-Tirmidzi (50) dan Ibnu Majah (462). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang mungkar." Lihat kitab *Adh-Dha'ifah* (1312). Namun Al Albani berkata dalam kitab *Ash-Shahihah,* "Di sana ada beberapa hadits *syahid* (hadits penguat) untuk hadits tentang menyipratkan air (ke kemaluan) yang diambil dari perbuatan Rasulullah. Sebagian dari hadits *syahid* tersebut dapat ditemukan dalam kitab *Shahih Abu Daud."*
Menurut saya, di antara hadits penguat tersebut adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari hadits Jabir, dengan redaksi: "Rasulullah SAW berwudhu kemudian beliau menyipratkan (air) ke kemaluannya."

Penerjemah) adalah wajib. Selain itu, hal tersebut merupakan objek keringanan dimana syara' menerangkan pelaksanaannya harus dengan alat khusus. Oleh karena itu, hanya menggunakan alat khusus tersebut merupakan suatu keharusan, seperti debu untuk tayamum.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayakan oleh Abu Daud dari Khuzaimah, dia berkata,

سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الإِسْتِطَابَةِ. فَقَالَ: بِثَلاثَةِ أَحْجَارٍ لَيْسَ فِيهَا رَجِيعٌ.

"Nabi SAW ditanya tentang *istithabah* (bersuci setelah buang hajat), lalu beliau bersabda, '*(Yaitu) dengan tiga batu, bukan kotoran hewan*'."[292]

Seandainya beliau tidak menghendaki batu dan sesuatu yang semakna dengannya, niscaya beliau tidak akan mengecualikan kotoran hewan. Sebab kotoran hewan itu tidak perlu disebutkan, dan menyebutkan kotoran hewan secara khusus pun tidak mempunyai makna apapun.

Dalam hadits Salman dari Nabi SAW dinyatakan:

أَنَّهُ لَيَنْهَانَا أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِأَقَلَّ مِنْ ثَلاثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

"Sesungguhnya beliau melarang kami ber-*istinja*` dengan batu yang kurang dari tiga batu, juga ber-*istijmar* dengan kotoran hewan atau tulang."[293] (HR. Muslim)

Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa mengkhususkan larangan ber-*istinja*` terhadap kedua benda tersebut, menunjukan bahwa beliau menghendaki batu dan sesuatu yang sepengertian dengannya.

---

292 HR. Ahmad (5/213 dan 214), Ibnu Majah (1/hadits nomor 315), Abu Daud (1/hadits nomor 41) dari Hadits Khuzaimah.

293 HR. Muslim (1/223).

Thawus meriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau pernah bersabda,

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْبَرَازَ فَلْيَنْزِهْ قِبْلَةَ اللهِ، وَلاَ يَسْتَقْبِلْهَا وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا، وَلْيَسْتَطِبْ بِثَلاَثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ ثَلاَثَةِ أَعْوَادٍ أَوْ ثَلاَثِ حَثَيَاتٍ مِنْ تُرَابٍ.

"Apabila salah seorang di antara kalian mendatangi tempat buang hajat, maka hendaklah dia menghindari kiblat Allah; dia tidak boleh menghadap kepadanya dan tidak boleh pula membelakanginya. Hendaklah dia bersuci dengan tiga batu, tiga ranting kayu, atau tiga genggam debu."[294] (HR. Ad-Daruquthni).

Ad-Daruquthni berkata, "Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas secara *marfu'*." Yang benar, hadits ini berstatus *mursal*. Sa'id juga meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Sunan*-nya dengan status *mauquf* kepada Thawus.

Selain argumentasi dengan hadits tersebut, juga dikatakan bahwa ketika ditemukan sebuah nash tentang sesuatu karena adanya makna yang dapat dipahami, maka mengalihkan nash tersebut kepada sesuatu yang lain, yang mempunyai pengertian yang sama dengan sesuatu yang pertama, adalah suatu kewajiban. Dalam hal ini, makna yang ada pada batu di sini adalah dapat menghilangkan najis, dan makna ini bisa diperoleh pada selain batu. Dengan argumentasi ini, tayamum merupakan suatu hal yang terkecualikan. Sebab makna yang ada padanya tidak dapat dipahami.

Lebih jauh, sesuatu yang dipergunakan untuk ber-*istijmar* itu harus-lah sesuatu yang dapat menghilangkan najis, sebab kemampuan untuk dapat menghilangkan najis merupakan suatu hal yang disyaratkan dalam *istijmar*. Adapun batu yang lembut, seperti kaca, kerikil yang lunak, dan sejenisnya yang tidak dapat digunakan untuk menghilangkan najis, semua itu tidak diperbolehkan untuk digunakan

---

[294] HR. Ad-Daruquthni (1/hadits nomor 12) dan Baihaqi (1/111). Az-Zaila'i juga mencantumkan hadits ini dalam kitab *Nasb Ar-Raayah* (2/103) dan dia berkata, "Hadits ini disandarkan sanadnya kepada Ibnu Abbas, namun hal itu tidak benar." Al Albani juga mencantumkan hadits ini dalam kitab *Dha'if Al Jami'* *(277)* dan dia berkata, "Hadits ini *dha'if*."

ber-*istijmar*. Sebab semua itu tidak dapat menghasilkan tujuan yang dimaksud. Disyaratkan pula semua yang dipergunakan untuk ber-*istijmar* itu harus suci. Jika sesuatu yang digunakan itu najis, maka sesuatu tersebut tidak diperbolehkan untuk ber-*istijmar*. Inilah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Namun Abu Hanifah berkata, "Sesuatu tersebut diperbolehkan, sebab ia dapat mengeringkan (tempat keluarnya tinja atau air seni), seperti sesuatu yang suci."

Argumentasi kami adalah hadits yang menyatakan bahwa Ibnu Mas'ud pernah datang kepada Nabi SAW sambil membawa dua buah batu dan sebuah kotoran binatang yang akan dia gunakan untuk ber-*istijmar*. Beliau kemudian mengambil kedua buah batu tersebut dan melemparkan kotoran binatang. Beliau bersabda,

هَذِهِ رِكْسٌ

"Ini najis." (HR. Al Bukhari)

Dalam redaksi yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi beliau bersabda,

إِنَّهَا رِكْسٌ.

"Sesungguhnya kotoran binatang itu najis."[295]

Maksudnya adalah najis. Ini adalah alasan dari Nabi yang harus dijadikan sebagai pedoman. Selain itu, juga karena *istijmar* adalah prosesi menghilangkan najis, dimana tujuan menghilangkan najis ini tidak akan terwujud bila menggunakan sesuatu yang najis, seperti mandi.

Jika seseorang ber-*istinja*` dengan najis, maka ada kemungkinan *istijmar* yang dilakukan setelah *istinja*` dengan najis itu tidak dianggap cukup. Pasalnya tempat keluarnya kotoran menjadi najis oleh najis yang

[295] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/1/hadits nomor* 156) dari hadits Ibnu Mas'ud dengan redaksi: "Ini", juga At-Tirmidzi (1/hadits nomor 17) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/418 dan 465) dengan redaksi: "Ini", juga (1/427) dengan redaksi, "*Sesungguhnya kotoran binatang itu.*"

tidak keluar dari sana, sehingga *istijmar* dengan selain air untuk tempat keluarnya kotoran ini tidak akan dianggap cukup, sebagaimana jika tempat keluarnya kotoran itu sudah ternajisi sejak kali pertama. Namun ada kemungkinan pula *istijmar* –yang dilakukan setelah *istinja`* dengan najis- tersebut dianggap cukup, karena najis yang digunakan dalam *istinja`* turut bersama najis yang keluar dari tempat keluarnya kotoran, lalu najis itu hilang karena hilangnya najis yang keluar dari tempat keluarnya kotoran.

39. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kecuali kotoran binatang, tulang dan makanan."

Kesimpulannya, tidak boleh ber-*istijmar* dengan kotoran binatang dan tulang, dan ber-*istijmar* dengan hal itu tidak dianggap cukup menurut pendapat mayoritas ulama. Pendapat ini dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan Ishaq.

Namun Abu Hanifah membolehkan *istinja`* dengan kotoran binatang dan makanan. Alasannya adalah karena kedua benda tesebut dapat mengeringkan najis dan menyucikan tempat keluarnya kotoran. Dengan demikian, (menurut pendapat Abu Hanifah), kedua benda tersebut adalah seperti batu.

Sementara itu Imam Malik membolehkan *istinja`* dengan kotoran binatang dan makanan yang suci.

Namun kami telah menyebutkan bahwa Nabi SAW melarang kedua benda tersebut. Imam Muslim meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

لاَ تَسْتَنْجُوْا بِالرَّوْثِ وَالْعِظَامِ، فَإِنَّهُ زَادُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ.

'Janganlah kalian ber-istinja` dengan kotoran binatang dan jangan pula dengan tulang, karena sesungguhnya itu adalah makanan saudara kalian dari bangas jin'."[296]

---

[296] HR. At-Tirmidzi (1/hadits nomor 18) dengan redaksinya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *shahih*." Hadits ini juga terdapat dalam kitab *shahih* Muslim (1/224) tanpa disebutkan kata jin.

Ad-Daruquthni meriwayatkan, "Bahwa Nabi SAW melarang ber-*istinja`* dengan kotoran binatang atau tulang, dan beliau bersabda, '*Sesungguhnya kedua benda itu tidak dapat menyucikan'.*"[297] Ad-Daruquthni berkata, "Sanad hadits ini *shahih.*"

Abu Daud meriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau pernah bersabda kepada Ruwaifi' bin Tsabit –Abu Bakrah,

أَخْبِرِ النَّاسَ أَنَّهُ مَنِ اسْتَنْجَى بِرَجِيعٍ أَوْ عَظْمٍ فَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ دِيْنِ مُحَمَّدٍ.

"Kabarkanlah kepada manusia bahwa siapa yang ber-istinja` dengan kotoran hewan atau tulang, maka sesungguhnya dia telah terbebas dari agama Muhammad."[298]

Larangan ini bersifat umum untuk tulang atau kotoran binatang yang suci, dan suatu larangan menunjukan bahwa sesuatu yang dilarang adalah rusak (*fasad)* dan dianggap tidak cukup (tidak sah).

Adapun mengenai makanan, keharaman menjadikannya sebagai alat *istinja`* diperoleh dari jalur peringatan. Sebab dalam hadits Ibnu Mas'ud, Nabi telah memberi alasan tentang larangan menggunakan kotoran binatang dan tulang sebagai alat *istinja`*, karena kedua benda tersebut merupakan makanan saudara kita dari bangsa Jin. Dengan demikian, makanan kita akan menjadi lebih haram lagi digunakan untuk ber-*istinja`*, bila dibandingkan dengan tulang (yang notabene merupakan makanan jin).

Jika dikatakan bahwa Nabi pernah melarang ber-*istinja`* dengan tangan kanan, seperti larangan beliau di sini (larangan ber-*istinja`* dengan kotoran binatang dan tulang, *Penerj*), namun larangan beliau itu tidak menghalangi hukum dianggap cukup/sah. Demikian juga dengan larangan beliau di sini.

Kami katakan, dalam hadits sudah dijelaskan bahwa kedua benda tersebut (kotoran binatang dan tulang) tidak dapat menyucikan. Lalu,

---

[297] HR. Ad-Daruquthni dalam kitab *As-Sunan* (1/56) dari hadits Abu Hurairah, dan dia berkata, "Hadits ini *shahih.*"

[298] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 36) dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (4/108 dan 109). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih.*"

perbedaan antara larangan ber-*istinja`* dengan tangan kanan dan larangan ber-*istinja`* dengan kotoran hewan atau tulang adalah, bahwa larangan di sini karena adanya suatu makna pada syarat perbuatan, sehingga makna tersebut dapat mencegah sahnya *istinja`*, seperti larangan berwudhu dengan air yang najis. Adapun larangan di sana (larangan ber-*istinja`* dengan tangan kanan), larangan tersebut karena adanya suatu makna pada alat syarat, sehingga larangan tersebut tidak dapat mencegah sahnya *istinja`*, seperti larangan wudhu dari benaja yang haram.

Pasal: Tidak boleh ber-*istinja`* dengan sesuatu yang dihormati, seperti sesuatu yang padanya ditulis pembahasan fikih atau hadits Rasulullah. Sebab hal itu akan merendahkan *syariat* dan menodai kehormatannya. Dengan demikian, hal seperti itu jauh lebih haram daripada kotoran hewan dan tulang yang lapuk.

Juga tidak boleh ber-*istinja`* dengan sesuatu yang menempel dengan binatang, seperti ber-*istinja`* dengan tangan dan ekor binatang, serta bulunya yang masih melekat dengan tubuhnya. Sebagian sahabat kami mengatakan, orang yang akan ber-*istijmar* harus dapat menghimpun enam perkara: hendaknya sesuatu yang akan digunakan sebagai alat *istinja`* itu suci, keras, dapat menghilangkan najis, bukan makanan, tidak terhormat dan tidak menempel dengan binatang.

40. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Sebuah Batu besar yang mempunyai tiga bagian (sisi) itu dapat menggantikan tiga buah batu."

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, Ishaq dan Abu Tsur.

Sementara dari Ahmad dinukil sebuah riwayat yang lain, yaitu bahwa *istinja`* tidak dianggap cukup bila menggunakan batu yang kurang dari tiga buah. Pendapat ini merupakan pendapat Abu Bakar dan Ibnu Al Mundzir, sesuai dengan sabda Rasulullah, "*Janganlah salah seorang di antara kalian ber-istinja` (dengan batu) yang kurang dari tiga buah, dan salah seorang di antara kalian tidak akan dianggap cukup (bila) kurang dari tiga buah batu.*" Juga argumentasi yang menyatakan bahwa, jika seseorang ber-*istijmar* dengan sebuah batu,

maka batu tersebut menjadi najis, sehingga ia tidak boleh digunakan ber-*istijmar* lagi pada kali yang kedua, seperti batu yang kecil.

Argumentasi kami adalah, jika seseorang ber-*istijmar* dengan sesuatu yang telah memenuhi syarat-syarat dalam *istijmar* sebanyak tiga kali, dimana *istijmar* ini dapat menghilangkan najis, maka hal itu dianggap cukup baginya, sebagaimana jika dia memisahkan sesuatu tersebut menjadi tiga bagian yang kecil-kecil, kemudian dia menggunakan bagian-bagian tersebut untuk ber-*istijmar*. Sebab tidak ada perbedaan antara batu induk dan batu bagian kecuali hanya karena pemisahan saja. Lebih dari itu, pemisahan itu pun tidak menimbulkan efek apapun pada bersuci.

Di lain pihak, hadits mengharuskan adanya tiga kali usapan dengan batu, namun bukan dengan batu yang sama. Hal ini, seperti dikatakan, "Aku memukul seseorang dengan tiga cemeti," yakni memukulnya dengan tiga kali pukulan yang menggunakan cemeti. Pengertian dari hal ini sangat logis dan asosiasinya pun sangat jelas. Oleh karena itu, kami tidak terpaku hanya pada lapazh hadits, untuk selain batu. Bahkan kami pun mengganggap cukup *istijmar* yang dilakukan dengan menggunakan kayu, kain lap dan tanduk.

Dalam hal ini, perlu dimaklumi bahwa maksud yang dituju dari tiga kali usapan dapat diraih dengan tiga buah batu cabang, atau dengan mengusapkan kemaluannya kepada sebuah batu besar di tiga tempatnya, atau dengan mengusapkan kemaluannya ke dinding di tiga tempatnya, atau dengan mengusapkan kemaluannya ke tanah di tiga tempatnya. Dengan demikian, tidak ada gunanya terpaku pada lafazh hadits, padahal ada sesuatu yang menyamainya dari semua sisi.

Adapun ucapan mereka yang menyatakan bahwa batu (yang besar yang memiliki tiga sisi bagian) itu menjadi najis, maka kami katakan bahwa yang menjadi najis hanyalah pada bagian yang mengenai najis saja, sedangkan *istijmar* tetap (sah) oleh bagian yang lainnya. Sehingga hal ini, menyerupai *istijmar* yang dilakukan dengan sebuah batu, dimana bagian samping batu tersebut terkena najis, namun bukan oleh najis *istijmar*.

Selain itu, juga karena alasan bahwa jika seseorang ber-*istijmar* dengan sesuatu sebanyak tiga kali, maka masing-masing bagian dari sesuatu tersebut dapat menghasilkan satu kali usapan, dan ia bisa

menggantikan tiga buah batu. Demikian pula jika dia ber-*istijmar* dengan sebuah batu.

Jika dia ber-*istijmar* tiga kali dengan tiga buah batu, dimana masing-masing batu mempunyai tiga bagian, kemudian dia bersitijmar dengan masing-masing bagian sebanyak satu kali, maka hal itu dianggap cukup untuk masing-masing bagian batu tersebut. Namun bila merujuk kepada pendapat Abu Bakar, *istijmar* tersebut tidak dianggap cukup untuk masing-masing batu bagian tersebut.

Pasal: Jika seseorang ber-*istijmar* dengan sebuah batu, lalu dia membasuh batu tersebut atau bagian yang terkena najis dari batu tersebut terpisah, kemudian dia menggunakan batu tersebut untuk *istijmar* pada kali yang kedua, lalu dia melakukan tindakan seperti yang tadi disebutkan, lalu dia ber-*istijmar* untuk kali yang ketiga, maka hal itu dianggap cukup baginya. Sebab batu yang digunakan tersebut adalah batu yang dapat menggantikan batu lainnya dalam *istijmar*. Oleh karena itulah batu tersebut membuat *istijmar* yang dilakukannya dianggap cukup, seperti batu yang lainnya.

Namun bila merujuk pendapat Abu Bakar, *istijmar* itu tidak dianggap cukup, karena batu yang digunakan masih batu yang sama. Akan tetapi pendapat ini jauh dari benar.

41. Masalah. Abu Al Qasim berkata, "Adapun sesuatu yang melewati tempat keluar(nya najis), maka untuk (membersihkan)nya tidak dianggap cukup kecuali (dengan) air."

Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, Ishaq dan Ibnu Al Mundzir. Maksudnya, jika kotoran tersebut melewati tempat keluarnya dengan sifat yang tidak biasa, misalnya sampai tercecer hingga menjalarkan ke kedua belahan pantat dan mencapai kepala kemaluan laki-laki, maka tidak dianggap cukup untuk membersihkannya kecuali (dengan) air. Sebab, *istijmar* pada tempat keluarnya najis yang biasa adalah suatu keringanan. Pasalnya, selalu membersihkannya merupakan suatu kesulitan, karena tempat keluarnya najis itu akan terus-menerus terkena najis.

Adapun tempat yang tidak terus-menerus terkena najis seperti betis dan paha, maka untuk membersihkannya tidak dianggap cukup

kecuali dengan membasuhnya. Oleh karena itulah Ali berkata, "Sesungguhnya dahulu kalian mengeluarkan kotoran yang keras (seperti) kotoran hewan, (namun) hari ini kalian mengeluarkan kotoran yang encer. Oleh karena itu, sertakanlah air kepada batu."[299] Rasulullah SAW bersabda, "*Cukuplah bagi salah seorang di antara kalian tiga batu.*" Yang dimaksud oleh beliau adalah kotoran yang tidak melewati tempat (keluarnya) yang biasa, sesuai dengan alasan yang telah kami kemukakan.

Pasal: Perempuan yang masih perawan itu seperti laki-laki, sebab keperawanannya mencegah tercecernya air seninya.

Adapun janda, jika air seninya keluar dengan keras namun tidak tercecer, maka (hukumnya) seperti kaum laki-laki. Tapi jika air seninya menjangkau tempat saluran darah haidnya, maka menurut pendapat sahabat-sahabat kita, saluran darah haid itu wajib dibasuh. Sebab saluran darah haid dan saluran kelahiran itu bukanlah saluran air seni. Namun ada kemungkinan pula saluran darah haid itu tidak wajib dibasuh, sebab peristiwa seperti ini merupakan suatu hal yang biasa baginya. Oleh karena itu, cukuplah baginya melakukan *istijmar*, seperti air seni yang biasa pada wanita yang lain, selain dirinya. Sebab jika kaum perempuan diwajibkan untuk membasuh (saluran darah haid), padahal mereka terbiasa mengalami peristiwa seperti ini (air seninya tercecer), niscaya Nabi akan menerangkan kewajiban membasuh itu kepada para suaminya. Sebab itu termasuk bagian-bagian yang perlu diketahui oleh suami.

Jika seseorang merasa ragu mengenai tercecernya sesuatu yang keluar darinya, sampai (apakah itu) dapat mewajibkan untuk membasuh (atau tidak), maka dia tidak diwajibkan untuk membasuhnya. Sebab asalnya adalah tidak wajib membasuh. Namun demikian, hal yang disunahkan adalah membasuhnya, karena sikap kehati-hatian.

Pasal: Adapun orang yang tidak dikhitan, jika kemaluannya

---

[299] Hadits tersebut dicantumkan oleh Al Atsir dalam kitab *Gharib Al Hadits* (1/220). Penulis kitab *Al-Lisan* berkata (7/268 dan 269) setelah menyebutkan hadits dari Ali itu, "Yakni, dahulu mereka itu mengeluarkan kotoran keras seperti kotoran hewan, sebab waktu itu mereka sedikit makan dan makanan(nya pun minim), sedang sekarang kalian mengeluarkan kotoran encer. Ini merupakan isyarat tentang banyak dan bervariasinya makanan mereka."

kuncup/rapat sehingga kulit kemaluannya tidak dapat keluar, maka dia adalah seperti orang yang dikhitan.

Namun jika memungkinkan baginya untuk membuka kulit kemaluannya, maka dia harus membukanya. Jika dia buang air besar dan telah ber-*istijmar*, maka dia harus mengulangi *istijmar*-nya itu. Jika kulit kemaluannya ternajisi oleh air seninya, maka dia harus membasuhnya, sebagaimana jika air seni itu tercecer hingga ke bagian kepala kemaluan.

Pasal: Jika tempat biasa keluarnya najis tersumbat, sementara lubang yang lain terbuka, maka dia tidak boleh ber-*istijmar* pada lubang yang lain itu. Sebab lubang yang lain itu bukanlah lubang biasa keluar najis.

Namun, dari sebagian sahabat kita dikisahkan pendapat yang menyatakan bahwa boleh ber-*istijmar* pada lubang yang lain itu. Alasannya adalah karena lubang tersebut telah menjadi lubang yang biasa (mengeluarkan najis).

Argumentasi kami adalah, bahwa hal itu (lubang yang lain itu menjadi lubang yang biasa) masih merupakan suatu hal yang langka bagi semua orang, sehingga kepadanya tidak dapat ditetapkan hukum kemaluan. Sebab wudhu tidak menjadi batal bila memegangnya, had, mahar, wajib mandi, dan hukum-hukum yang lainnya pun tidak dapat ditetapkan karena memasukan alat kelamin ke dalamnya.

Pasal: Zhahir perkataan Ahmad menyatakan bahwa tempat *istijmar* (kemaluan dan anus) yang telah dihilangkan najisnya adalah suci. Sebab Ahmad bin Al-Husain berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah tentang seorang lelaki yang buang air kecil, membersihkan diri dan ber-*istijmar*, dimana dia kemudian berkeringat di celananya? Abu Abdillah menjawab, 'Jika dia telah ber-*istijmar* tiga kali, maka hal itu tidak mengapa.' Seorang lelaki kemudian bertanya kepada Abu Abdillah. Lelaki itu berkata, 'Jika aku ber-*istinja*` dari buang air besar, maka air (yang digunakan untuk ber-*istinja*`) itu mengenai tempat yang lain pada tubuhku?' Abu Abdillah menjawab, 'Sesungguhnya telah datang (keterangan tentang) tiga buah batu dalam permasalahan *istinja*`. Oleh karena itu, ber-*istinja*`lah engkau dengan tiga batu tersebut, lalu jangan pedulikan apa yang mengenaimu dari air tersebut?'

Ahmad bin Al Husain berkata lagi, "Aku bertanya kepada Ahmad tentang cipratan air (saat *istinja`*) yang mengenai *khuf* seseorang jika dia belum ber-*istijmar*? Imam Ahmad menjawab, 'Aku lebih suka bila dia membasuh tempat keluarnya najis tiga kali'." Ini merupakan pendapat Ibnu Hamid.

Sementara zhahir pendapat sahabat kita menyatakan, cipratan air tersebut adalah najis. Ini merupakan pendapat imam Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Oleh karena itu, jika orang yang ber-*istijmar* itu duduk di atas air yang sedikit, maka hal itu dapat membuat air itu menjadi najis. Jika dia berkeringat, maka keringatnya pun najis. Sebab dia mengusap najis, sementara tempat keluarnya najis itu tidak menjadi suci (oleh mengusap yang dilakukannya), seperti seluruh mengusap yang lainnya.

Argumentasi kelompok yang pertama adalah sabda Rasulullah SAW:

لاَ تَسْتَنْجُوْا بِرَوْثٍ وَلاَ عَظْمٍ، فَإِنَّهُمَا لاَ يُطَهِّرَانِ.

"Janganlah kalian ber-istinja` dengan kotoran binatang dan tulang, karena sesungguhnya kedua benda itu tidak dapat menyucikan."

Pengertian terbalik dari hadits tersebut adalah, bahwa selain kotoran binatang dan tulang dapat menyucikan. Juga karena para sahabat –mayoritaas dari mereka- selalu melakukan *istijmar*, hingga ada sekelompok orang dari mereka yang mengingkari *istinja`* dengan air, sementara sebagian orang lainnya menamai *istinja`* dengan air itu sebagai suatu bid'ah. Itu mungkin karena negeri mereka adalah negeri yang panas (sulit air).

Yang pasti, mereka tidak setuju pada persoalan keringat. Sebab tidak pernah dinukil dari mereka keterangan yang menganjurkan agar menjauhi dan menghindari berkeringat, bahkan hal itu sama sekali tidak pernah disebutkan.

Dinukil dari Ibnu Umar bahwa dia pernah buang air kecil di Muzdalifah kemudian dia memasukan tangannya dan memerciki kemaluannya (dengan air) ke bawah bajunya. Dari Ibrrahim An-Nakha'i juga dinukil keterangan yang serupa. Seandainya kedua orang itu tidak

menyakini akan kesucian air tersebut, niscaya mereka tidak akan melakukan hal itu.

**Pasal: Jika seseorang ber-*istinja`* dengan air maka dia tidak memerlukab debu.** Ahmad berkata, "Cukup baginya air saja. (sebab) tidak pernah dinukil dari Nabi bahwa beliau menggunakan debu bersama air dalam *istinja`*, dan beliau pun tidak memerintahkan hal itu."

Adapun mengenai jumlah basuhan, pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad berbeda-beda:

Ahmad berkata dalam riwayat putranya yaitu Shalih, "(Basuhan air) yang paling sedikit namun akan dianggap cukup untuknya adalah tiga kali."

Ahmad berkata dalam riwayat Muhammad bin Al Hakam, "Tapi untuk pantat, akan dianggap cukup bila wanita itu mengusap(nya) dengan tiga batu atau membasuhnya sebanyak tiga kali."

Namun menurut saya, tiga kali itu tidak akan dianggap cukup bila pada tubuh terdapat najis yang harus dibasuh sebanyak tiga kali. Hal itu berdasarkan kepada hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah bahwa Nabi SAW selalu membasuh pantatnya sebanyak tiga kali." (HR. Ibnu Majah.[300]

Abu Daud berkata, "Imam Ahmad pernah ditanya tentang *istinja`* dengan air, dan dia menjawab, '(Air) itu harus dapat menyucikan.' Pernyataan ini menegaskan bahwa tidak ada batasan jumlah basuhan pada *istinja`* dengan air. Sebab yang diharuskan dalam *istinja`* tersebut adalah suci." Pendapat ini lebih *shahih*, sebab tidak ada riwayat yang sah bersumber dari Nabi SAW, yang menerangkan tentang adanya jumlah basuhan dalam *istinja`* dengan air.

Lebih dari itu, beliau pun tidak pernah memerintahkan untuk melakukan hal itu. oleh karena itu, dengan berdasarkan kepada semua riwayat yang ada, maka kesucian merupakan suatu kewajiban, dan kesucian yang dimaksud adalah hilangnya kelekatan najis dan sisa-sisanya.

---

[300] HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 356) dari hadits Aisyah. Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if*."

Pasal-pasal yang Menerangkan Tentang Etika Saat Buang Air

Tidak boleh buang air sambil menghadap kiblat di tanah yang lapang menurut pendapat mayoritas ulama, sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Abu Ayyub, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ الْغَائِطَ فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، وَلاَ يُوَلِّهَا ظَهْرَهُ، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا.

'Apabila salah seorang di antara kalian mendatangi tempat buang air, maka janganlah dia menghadap kiblat dan jangan pula memutar punggungnya ke (arah)nya, akan tetapi menghadap timurlah kalian atau menghadap barat'."[301]

Abu Ayyub berkata, "Kami mendatangi Madinah dan kami menemukan tempat buang air yang dibangun seraya menghadap ke Ka'bah. Kami kemudian memanglingkannya dan memohon ampunan kepada Allah." (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dalam redaksi Muslim dari Abu Hurairah RA dari Rasulullah SAW, dinyatakan:

إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى حَاجَتِهِ، فَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلاَ يَسْتَدْبِرْهَا.

"Apabila salah seorang di antara kalian duduk untuk keperluannya, maka janganlah dia menghadap kiblat dan jangan pula membelakanginya'."[302]

Namun Urwah bin Rabi'ah dan Daud berpendapat boleh buang air sambil menghadap dan membelakangi kiblat. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, dia berkata,

نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ، فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ

---

[301] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/1/*hadits nomor 144) dan Muslim (59/bersuci).
[302] HR. Muslim (60/bersuci).

يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا.

"Rasulullah SAW melarang buang air kecil sambil menghadap kiblat, kemudian aku melihat beliau (buang air) sambil menghadap kiblat, setahun sebelum beliau meninggal dunia."[303]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan gharib*. Hadits ini menunjukan atas nasakh, sehingga harus lebih dikedepankan.

Argumentasi kami adalah hadits-hadits yang melarang buang air sambil menghadap dan membelakangi kiblat, dan hadits-hadits itu merupakan hadits-hadits yang *shahih*.

Adapun hadits riwayat Jabir, ada kemungkinan Jabir melihat beliau buang air sambil menghadap kiblat itu di dalam sebuah bangunan atau bertabir dengan sesuatu, sementara *nasakh* tidak dapat ditetapkan seiring dengan adanya kemungkinan-kemungkinan tersebut. Jika demikian, maka hadits Jabir tersebut harus ditafsirkan ke dalam makna yang telah kami sebutkan. Hal itu dimaksudkan agar hadits riwayat Jabir itu sesuai dengan hadits-hadits (lain) yang telah kami sebutkan.

Adapun buang air sambil menghadap kiblat di dalam bangunan atau terhalang oleh sesuatu antara dirinya dan kiblat, dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, tidak boleh, dan ini merupakan pendapat Ats-Tsauri dan Abu Hanifah, karena keumuman hadits yang melarang buang air sambil menghadap dan membelakangi kiblat.

Kedua, boleh buang air sambil menghadap dan membelakangi kiblat, jika itu terjadi di dalam sebuah bangunan. Pendapat ini diriwayatkan dari Abbas dan Ibnu Umar. Pendapat ini pula dikatakan oleh Malik, Asy-Syafi'i dan Ibnu Al Mundzir. Pendapat ini adalah pendapat yang benar, sesuai dengan hadits Jabir. Kami juga menafsirkan hadits tersebut dalam pengertian bahwa beliau buang air sambil menghadap kiblat di dalam sebuah bangunan.

Aisyah meriwayatkan bahwa disebutkan kepada Rasulullah suatu

---

[303] HR. Abu Daud (/Hadits nomor 13), At-Tirmidzi (1/hadits nomor 9) dan Ibnu Majah (1/hadits nomor 325). Hadits ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

kaum yang tidak suka menghadap kiblat dengan kemaluan mereka. Rasulullah SAW kemudian bersabda, "*Ataukah mereka benar-benar telah melakukan itu? Mereka menghadap kiblat dengan bokong(nya).*"[304] (HR. Para pemilik kitab *As-Sunan* dan mayoritas pemilik kitab *Al Musnad*, antara lain Abu Daud Ath-Thayalisi yang meriwayatkannya dari Khalid bin Ash-Shlut, dari Arak bin Malik, dari Aisyah).

Abu Abdillah berkata, "Hadits terbaik yang diriwayatkan tentang keringanan (buang air sambil menghadap kiblat) adalah hadits Aisyah, meskipun hadits tersebut adalah hadits yang mursal. Sebab sanad hadits tersebut baik."

Namun Ahmad berkata, "Arab tidak mendengar dari Aisyah." Oleh karena itulah Ahmad menamai hadits tersebut sebagai hadits *mursal*. Semua itu menjelaskan tentang buang air sambil menghadap kiblat di dalam bangunan. Hadits ini adalah hadits khusus yang lebih dikedepankan atas hadits yang umum.

Diriwayatkan dari Marwan Al Ashfar, dia berkata, "Aku melihat Ibnu Umar menderumkan untanya menghadap kiblat, lalu dia duduk untuk buang air kecil (seraya tertutup oleh) unta tersebut. Aku berkata, 'Wahai Abu Abdurrahman, bukankah hal ini dilarang?' Ibnu Umar menjawab, 'Benar, sesungguhnya hal ini dilarang di tanah yang lapang. (Tapi) jika antara kamu dan kiblat ada sesuatu yang dapat menghalangimu, maka hal ini tidak mengapa'."[305] (HR. Abu Daud) dan hadits ini merupakan penafsir atas larangan Rasulullah yang bersifat umum. Dengan merujuk hadits ini, kita dapat menyatukan berbagai hadits lain, sehingga merujuk hadits ini merupakan suatu kepastian.

Namun demikian, diriwayatkan dari imam Ahmad pendapat yang menyatakan boleh buang air sambil membelakangi ka'bah baik di dalam bangunan maupun di tanah yang lapang. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar:

رَقِيتُ عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدًا

[304] HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 324) dan Ahmad (6/137). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits *dha'if*."

[305] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 11). Hadits ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

لِحَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ.

"Suatu hari aku naik ke atas rumah Hafshah, kemudian aku melihat Nabi SAW sedang buang hajat sambil menghadap Syam membelakangi ka'bah." (HR. Al Bukhari dan Muslim).[306]

Pasal: Makruh buang air sambil menghadap matahari dan bulan, sebab pada kedua benda itu terkandung cahaya Allah. Jika seseorang buang air dalam keadaan terhalang oleh sesuatu dari kedua benda itu, maka buang air sambil menghadap keduanya (namun terhalang oleh sesuatu itu) tidak masalah. Sebab jika seseorang boleh buang air sambil menghadap dan membelakangi kiblat namun tertutup oleh sesuatu, maka apalagi dengan buang air sambil menghadap matahari dan bulan, seperti persoalan yang dibahas di sini.

Makruh buang air sambil menghadap/melawan angin. Hal ini bertujuan agar dia tidak terciprati oleh air seninya, sehingga akan membuatnya terkena najis.

Pasal: Disunahkan buang air dalam keadaan yang terlindung dari pandangan manusia. Jika seseorang bisa mendapati dinding, bukit berpasir, pohon atau unta, maka dia harus bertabir dengan semua itu. Namun jika dia tidak dapat menemukan penghalang apapun, maka dia harus menjauh hingga (pada saat buang air itu) dirinya tidak terlihat oleh seorang pun.

Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

مَنْ أَتَى الْغَائِطَ فَلْيَسْتَتِرْ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلاَّ أَنْ يَجْمَعَ كَثِيبًا مِنْ رَمْلٍ فَلْيَسْتَدْبِرْهُ.

"Barang siapa yang mendatangi tempat buang air, maka hendaklah dia bertirai. Jika dia tidak menemukan (tirai) maka dia bisa mengumpulkan gundukan pasir, maka hendaklah dia membelakangi gundukan pasir tersebut.[307]

---

306 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/1/*hadits nomor 148) dan Muslim (1/225/62) dari hadits Ibnu Umar.

307 HR. Ahmad (2/371) dan Abu Daud (1/hadits nomor 35). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

Diriwayatkan dari Nabi SAW,

أَنَّهُ خَرَجَ وَمَعَهُ دَرَقَةٌ ثُمَّ اسْتَتَرَ بِهَا، ثُمَّ بَالَ.

"Bahwa beliau pernah keluar sambil membawa tameng yang terbuat dari kulit, kemudian beliau bertirai dengan tameng tersebut, lalu beliau buang air kecil.'[308]

Diriwayatkan dari Jabir, dia berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ الْبَرَازَ انْطَلَقَ حَتَّى لاَ يَرَاهُ أَحَدٌ.

"Dahulu Nabi SAW selalu pergi hingga tak ada seorangpun yang dapat melihatnya, jika beliau hendak buang air besar."[309]

Baraz adalah sebuah tempat yang tinggi, dan nama ini digunakan untuk menunjukan buang air besar. Sebab buang air tersebut dilakukan di tempat ini.

Diriwayatkan dari Mughirah bin Syu'bah, dia berkata, "Dahulu Nabi selalu menjauh apabila beliau pergi (hendak buang air besar)."[310] Semua hadits yang menjelaskan tentang pasal ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah.

Abdullah bin Jafar berkata,

كَانَ أَحَبَّ مَا اسْتَتَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَاجَتِهِ هَدَفٌ أَوْ حَائِشُ نَخْلٍ.

"Sesuatu yang paling disukai Nabi SAW untuk dijadikan sebagai

---

[308] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 22). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

[309] HR. Abu Daud (1/2) dan Ibnu Majah (1/hadits nomor 336) dengan redaksi yang hampir sama dengan redaksi hadits Jabir.

[310] HR. Abu Daud (1), At-Tirmidzi (20) dan Ibnu Majah (331) dari hadits Mughirah, serta Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (4/224 dan 237) dan An-Nasa`i(1/17) dari Hadits Abu Qarad. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*."

tirai saat beliau buang hajat adalah semua yang tinggi baik bangunan maupun yang lainnya dan kebun kurma."[311] (HR. Ibnu Majah).

Pasal: Disunahkan (bagi seseorang) untuk memilih tempat yang gembur bagi air seninya, agar air seninya itu tidak menyiprati dirinya. Abu Musa berkata, "Aku pernah bersama dengan Nabi SAW pada suatu hari, lalu beliau hendak buang air kecil. Beliau mendatangi tanah yang gembur pada pondasi dinding, dan buang air (di sana). Setelah itu beliau bersabda,

إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَبُولَ فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهِ.

'*Jika salah seorang di antara kalian hendak buang air kecil, maka hendaklah dia memilih (tempat) untuk air seninya*'."[312] (HR. Ahmad)

Disunahkan buang air kecil sambil duduk, agar air seninya tidak menyiprati dirinya. Ibnu Mas'ud berkata, "Termasuk (orang yang) berperangai kasar bila engkau buang air kecil sambil berdiri, dan Sa'ad bin Ibrahim[313] tidak memperbolehkan kesaksian orang yang buang air kecil sambil berdiri."

Aisyah berkata, "Siapa yang menceritakan kepada kalian bahwa Rasulullah SAW buang air kecil sambil berdiri, maka janganlah kalian mempercayai dia. Tidaklah beliau pernah buang air kecil kecuali sambil duduk."[314] At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah sesuatu yang paling baik dalam bab ini." Namun hadits yang menerangkan tentang keringanan buang air kecil sambil berdiri pun diriwayatkan dari Umar, Ali, Ibnu Umar, Zaid bin Tsabit, Sahl bin Sa'd, Anas, Abu Hurairah, dan urwah.

Sementara Khudzaifah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah

---

311 HR. Ibnu Majah (340). Hadits ini diriwayatkan juga oleh Muslim (Hadits/79).

312 HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (4/396 dan 399) dan Abu Daud (1/hadits nomor 3). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

313 Sa'd bin Ibrahim bin Abdurrahan bin Auf, seorang imam, sosok yang dapat dijadikan hujjah, ahli fikih dan qadhi di Madinah. Dia adalah Abu Ishaq. Dia juga disebut Abu Ibrahim Al Qurasyi Az-Zuhri Al Madini. Dia termasuk ulama besar. Dia wafat pada tahun 125 H. Namun menurut pendapat yang lain tahun 126 H, dan menurut pendapat yang lainnya lagi tahun 127 G. (*As-Sair*/ 5/418)

314 HR. At-Tirmidzi (12), Ibnu Majah (307) dan An-Nasa'i (1/26). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih.*"

mendatangi tempat melempar debu suatu kaum, lalu beliau buang air kecil sambil berdiri.[315] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan yang lainnya. Boleh jadi Nabi SAW melakukan hal itu untuk menerangkan hukum boleh, dan beliau melakukan itu hanya sekali. Boleh jadi pula saat itu beliau berada di suatu tempat yang tidak memungkinkannya untuk duduk. Menurut satu pendapat, beliau melakukan hal itu karena suatu penyakit yang ada di bawah dengkulnya.

Pasal: Disunahkan bagi seseorang untuk tidak mengangkat bajunya, sehingga bajunya itu tetap berada dekat dari tanah. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Nabi SAW, bahwa jika beliau hendak buang air, maka beliau tidak mengangkat bajunya, hingga baju beliau itu tetap berada dekat dari tanah. Selian itu, karena tidak mengangkat baju merupakan hal yang lebih menutupinya, sehingga hal yang lebih menutupinya itu pun menjadi sesuatu yang lebih utama.

Pasal: Tidak boleh buang air kecil di jalanan manusia, saluran air, dan naungan yang dimanfaatkan oleh manusia. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Mu'adz, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

اتَّقُوا الْمَلاَعِنَ الثَّلاَثَةَ: الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَالظِّلِّ.

"Takutlah (kalian) kepada tiga tempat (yang menyebabkan) laknat: buang air besar di saluran air, di tengah jalan dan di bawah naungan'."[316] (HR. Abu Daud).

Rasulullah SAW juga bersabda,

اتَّقُوا اللاَّعِنَيْنِ، قَالُوا: وَمَا اللاَّعِنَانِ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ، أَوْ ظِلِّهِمْ.

"Takutlah kalian kepada dua orang yang dilaknat." Para sahabat

---

[315] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/hadits nomor 224) dan Muslim (1/228/74) dari hadits Hudzaifah.

[316] HR. Abu Daud (26) dan Ibnu Majah (328). Sanad hadits ini *hasan*.

bertanya, "Siapakah kedua orang yang dilaknat itu, ya Rasulullah?" Beliau menjawab, *"Orang yang buang air (besar dan kecil) di jalanan manusia atau di bawah naungan mereka."*[317] (HR. Muslim), juga redaksi 'saluran air'.

Juga, tidak boleh buang air kecil di bawah pohon yang sedang berbuah, supaya buah dari pohon tersebut tidak jatuh dan menimpa air seni, sehingga akan menjadi najis karenanya. Adapun saat pohon itu tidak sedang berbuah, maka tidak mengapa buang air kecil di bawahnya. Sebab Nabi SAW sangat menyukai bertabir pada saat buang hajat, dengan segala sesuatu yang tinggi baik berupa bangunan maupun yang lainnya, dan (juga) kebun yang di dalamnya terdapat pohon kurma yang kecil-kecil.

Tidak boleh juga buang air di air yang tidak mengalir, sebab Nabi SAW melarang buang air di air yang tidak mengalir.[318] Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim. Selain itu, juga karena alasan bahwa air tersebut akan menjadi najis, sebab jumlahnya sedikit. Kalau pun air itu banyak, ada kemungkinan air tersebut akan menjadi berubah, karena seringnya buang air di sana.

Adapun air yang mengalir, tidak boleh buang air besar di sana, sebab hal itu akan menyakiti/mengganggu orang yang melintasinya. Jika seseorang buang air kecil di air yang mengalir, maka hal itu tidak akan menimbulkan pengaruh apapun terhadapnya, sehingga buang air di sana tidak masalah. Sebab larangan khusus Nabi untuk buang air di air yang tidak mengalir, menujukan bahwa air yang mengalir mempunyai hukum yang berbeda dengan air yang tidak mengalir.

Tidak boleh juga buang air kecil pada sesuatu yang dilarang untuk dijadikan sebagai alat *istijmar*. Sebab buang air ini lebih kuat dari pada *istijmar*. Oleh karena itu, larangan tersebut –melalui penyimpulan – menunjukan haramnya buang air pada sesuatu yang dilarang dijadikan alat *istijmar*.

Dimakruhkan buang air pada lubang atau celah. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Sirjis, bahwa Nabi SAW melarang buang air pada batu."[319] (HR. Abu Daud). Pasalnya

---

[317] HR. Muslim (Bersuci/68), Abu Daud (25) dan Ahmad dalam kitab *al-Musnad* (2/372) dari hadits Abu Hurairah RA.

[318] Hadits tersebut telah dikemukakan sebelumnya.

[319] HR. Abu Daud (29), An-Nasa`i (1/32) dan Ahmad (5/82). Al Albani berkata,

Abdullah bin Al Mughaffal pernah berkata: Rasulullah SAW bersabda, *"Janganlah salah seorang di antara kalian buang air kecil pada tempat mandinya."* Juga karena alasan bahwa mungkin saja pada lubang tersebut terdapat serangga yang akan menyengatnya, atau lubang tersebut merupakan tempat tinggal jin, sehingga mereka akan merasa terganggu karena buang air di sana. Sebab pernah diriwayatkan bahwa Sa'd bin Ubadah buang air kecil di batu di Syam, kemudian dia terkapar tewas. Lalu saya (periwayat) mendengar jin berkata,

Kami telah membunuh pemimpin Khazraj, yaitu Sa'ad bin Ubadah,

Dan kami membidiknya dengan dua anak panah dan bidikan itu tidak meleset dari jantungnya."[320]

Juga tidak boleh buang air kecil di tempat mandi, sebab seluruh perasaan was-was itu muncul dari sana.[321] Hadits mengenai hal ini diwayatkan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah. Muhammad bin Yazid – orang yang perkataannya didengar oleh Ibnu Majah—berkata, "Aku mendengar Ali bin Muhammad Ath-Thanafisi berkata, 'Larangan ini hanya dikhususkan untuk lubang yang ada di tanah. Adapun sekarang, tempat mandi mereka adalah sesuatu yang dibalut dengan *jish* (kapur), *sharukh* (sejenis cat seperti *naurah*) dan *zapat* (ter), dan *qir* (aspal). Jika seseorang buang air, lalu air tersebut mengalir ke sana, maka hal itu tidak mengapa'."

Namun ada pula pendapat yang mengatakan bahwa meludahi air seni itu bisa menyebabkan was-was, dan meludahi api bisa menyebabkan sakit. Oleh karena itu, menghindari semua yang telah disebutkan itu adalah tindakan yang lebih baik.

Makruh bagi seseorang berwudhu di tempat buang air kecil atau

---

"Hadits ini adalah hadits yang *dha'if.*"

320 Kisah ini dicantumkan oleh Al Haitsami dalam kitab *Al-Majma'* (1/206) dan dia berkata, "Diriwyatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir.* Namun Ibnu Sirin berkata, 'Ath-Thabrani tidak pernah bertemu dengan Sa'ad bin Ubadah'." Kisah ini juga dicantumkan oleh Ibnu Hajar dalam kitab *Al Muthalabah Al Aliyyah* (1/18).

321 HR Abu daud (27), Ibnu Majah (304) dan At-Tirmidzi (21). Abu Isa At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *gharib.*" Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa'i (1/21) dan Ahmad (5/56), dan dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (2340).

istinja`. Tujuannya adalah agar dia tidak terkena najis akibat buang air kecil di sana.

Pasal: Seseorang dapat bertumpu kepada kaki kirinya ketika dia sedang duduk untuk buang air. Sebab posisi ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh suraqah bin Malik. Suraqah bin Malik berkata,

أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَتَوَكَّأَ عَلَى الْيُسْرَى وَأَنْ نَنْصِبَ الْيُمْنَى.

"Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk bertumpu pada kaki kiri dan menegakan kaki kanan."[322] (HR. Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam.*)

Selain itu, juga karena alasan bahwa posisi seperti itu lebih memudahkan keluarnya air seni atau tinja, dan juga tidak berlama-lama dalam posisi tersebut, sehingga melebihi dari waktu yang diperlukan. Sebab posisi seperti itu bisa membahayakan dirinya. Pasalnya ada pendapat yang mengatakan bahwa posisi seperti itu bisa menyebabkan dia beser. Ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa posisi seperti itu bisa membuat jantung berdarah. Dan, mungkin saja hal itu akan mengganggu orang yang menanti giliran setelahnya.

Disunahkan baginya untuk menutup kepalanya. Sebab tindakan menutup kepala ini diriwayatkan dari Abu Bakar. Juga karena alasan bahwa pada saat itu dia sedang dalam kondisi membuka aurat, lalu akan melakukan *istinja`*. Dianjurkan pula baginya untuk mengenakan sepatunya, agar kedua kakinya tidak terkena najis.

Namun, dilarang baginya berdzikir kepada Allah saat sedang buang hajat, kecuali hanya di dalam hatinya. Tindakan itu dianggap makruh oleh Ibnu Abbas, Atha` dan Ikrimah. Akan tetapi Ibnu Sirin dan An-Nakha'i berkata, "Hal itu tidak masalah. Sebab dalam kondisi yang

---

[322] Hadits ini dicantumkan oleh Al Haitsami dalam kitab *Al Majma'* (1/206). Al Haitsami berkata, "Hadits ini diwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam kitab *Al Kabir,* dan dalam sanad hadits ini ada seseorang yang tidak disebutkan namanya."

bagaimana pun, berdzikir kepada Allah itu selalu dianggap sebagai suatu hal yang baik/terpuji."

Argumentasi kami adalah hadits yang menyatakan bahwa Nabi SAW tidak menjawab salam yang disampaikan kepada beliau, ketika beliau sedang dalam kondisi seperti itu. Jika menjawab salam yang disampaikan kepada beliau saja tidak dilakukan, apalagi dengan berdzikir kepada Allah.

Jika orang yang sedang buang hajat itu bersin, maka dia harus bertahmid kepada Allah dalam hatinya dan tidak perlu mengatakannya. Namun Ibnu Uqail berkata, "Dalam hal bersin ini ada riwayat lain, yaitu bahwa dia boleh bertahmid kepada Allah secara lisan." Namun pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih baik, berdasarkan kepada alasan yang telah kami sebutkan: Nabi SAW tidak menjawab salam yang disampaikan kepadanya, padahal menjawab salam itu wajib. Jika sesuatu yang wajib saja tidak boleh dilakukan, apalagi sesuatu yang tidak wajib.

Orang yang sedang buang air tidak boleh mengucapkan dan menjawab orang yang mengucapkan salam. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwiyatkan oleh Ibnu Umar,

مَرَّ رَجُلٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَبُولُ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلاَمَ.

"Bahwa seorang lelaki pernah melewati Nabi SAW yang sedang buang air kecil, kemudian lelaki itu mengucapkan salam kepada beliau, namun beliau tidak membalas salam(nya)."[323]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*"

Diriwayatkan dari Jabir bahwa seorang lelaki pernah melintasi Nabi SAW yang sedang buang air, kemudian lelaki itu mengucapkan salam kepada beliau, namun beliau malah bersabda,

إِذَا رَأَيْتَنِي عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ، فَلاَ تُسَلِّمْ عَلَيَّ، فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ

323 HR. Abu Daud (16), At-Tirmidzi (90) dan An-Nasa`i(1/35). Hadits ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

لَمْ أَرُدَّ عَلَيْكَ.

"Jika engkau melihatku sedang dalam kondisi seperti ini, maka janganlah engkau mengucapkan salam kepadaku. Sebab jika engkau melakukan itu, maka aku tidak akan menjawab salammu."[324] (HR. Ibnu Majah)

Orang yang sedang buang air juga tidak boleh berbicara, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id. Abu Sa'id berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَخْرُجُ الرَّجُلاَنِ يَضْرِبَانِ الْغَائِطَ كَاشِفَيْنِ عَنْ عَوْرَتِهِمَا يَتَحَدَّثَانِ، فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَمْقُتُ عَلَى ذَلِكَ.

'Tidaklah dua orang lelaki keluar (rumah) untuk buang air besar dimana mereka membuka aurat mereka, seraya berbincang-bincang, maka sesungguhnya Allah akan mengutuk perbuatan itu."[325] (HR. Abu Daud).

Pasal: Jika seseorang masuk kamar kecil seraya membawa sesuatu yang mengandung dzikir kepada Allah, maka disunnahkan kepadanya untuk meletakkan sesuatu itu. Sebab Anas bin Malik pernah berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلاَءَ وَضَعَ خَاتَمَهُ.

"Apabila Rasulullah memasuki kamar kecil, maka beliau meletakkan cincinnya."[326] (HR. Ibnu Majah dan Abu Daud)

Abu Daud berkata, "Hadits ini adalah hadits yang mungkar."

---

[324] HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 352). Hadits ini juga dicantumkan oleh Al Albani dalam kitab *Ash-Shahihah* (197) dan dia berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*."

[325] HR. Abu Daud (15) dan Ahmad (3/36). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *dha'if*."

[326] HR. Abu Daud (19) dan dia berkata, "Hadits ini adalah hadits yang mungkar." Hadits ini juga diriwayatkan oleh An-Nasa`i(8/178) dan Ibnu Majah (303). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *dha'if*."

Menurut satu pendapat, Nabi SAW meletakkan cincin tersebut karena pada cicin tersebut tertulis *"Muhammad Rasulullah"* (Muhammad adalah utusan Allah) dalam tiga baris.

Jika dia membawa sesuatu yang mengandung dzikir kepada Allah dan dia dapat memeliharanya sehingga tidak terjatuh, atau dia membalikan mata cincin tersebut sehingga berada di bagian dalam telapak tangannya, maka hal itu tidak mengapa.

Ahmad berkata, "Jika pada sebuah cincin tertulis nama Allah, maka dia harus menempatkan cincin itu di bagian dalam telapak tangannya, lalu dia (boleh) masuk kamar kecil." Ikrimah berkata, "Balikkanlah cincin itu seperti ini, (supaya) berada di bagian dalam telapak tanganmu, (kemudian) genggamlah ia." Ungkapan yang senada dengan itu juga dikemukakan oleh Ishaq.

Namun Ibnu Al Musayyib, Al Hasan dan Ibnu Sirin memberikan keringanan pada hal itu (boleh membawa cincin yang bertuliskan nama Allah pada saat buang air). Ahmad juga pernah berkata tentang seorang lelaki yang masuk kamar kecil sambil membawa uang dirham, "Aku harap tidak ada dosa padanya."

Pasal: Seseorang dianjurkan untuk mendahulukan kaki kirinya pada saat masuk (kamar kecil) dan mendahulukan kaki kanannya pada saat keluar, serta membaca (do'a berikut) pada saat masuk:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ، وَمِنَ الرِّجْسِ النَّجِسِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ.

"Dengan menyebut nama Allah, aku berlindung kepada Allah dari syetan laki-laki dan syetan perempuan, dan (juga) dari kotoran yang najis, (yaitu) syetan yang terkutuk."

Ahmad berkata, "Seseorang (dianjurkan) membaca (doa ini) ketika masuk kamar kecil, 'Aku berlindung kepada Allah dari syetan laki-laki dan syetan perempuan.' Tak sekalipun aku masuk tempat wudhu tanpa membaca do'a itu kecuali sesuatu yang tidak aku senangi menimpaku."

Diriwayatkan dari Anas bahwa apabila Nabi SAW masuk kamar

kecil, maka beliau selalu membaca:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ.

"Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepadamu dari syetan laki-laki dan syetan perempuan."[327] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diriwayatkan bahwa Ali berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

سَتْرُ مَا بَيْنَ الْجِنِّ وَعَوْرَاتِ بَنِي آدَمَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُهُمُ الْخَلاَءَ أَنْ يَقُولَ بِسْمِ اللهِ.

'Tabir antara jin dan aurat anak cucu Adam ketika dia masuk kamar kecil adalah membaca 'bismillah' (dengan menyebut nama Allah)'."[328]

Dari Abu Umamah bahwa Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَعْجِزْ أَحَدُكُمْ إِذَا دَخَلَ مِرْفَقَهُ أَنْ يَقُولَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الرِّجْسِ النَّجِسِ الْخَبِيثِ الْمُخْبِثِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.

"Tidak akan menjadi lemah salah seorang di antara kalian ketika dia memasukkan sikunya (ke dalam kamar kecil) bila dia membaca: 'Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari kotoran yang najis, jijik, menjijikan, (yaitu) syetan yang terkutuk."[329] (Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah)

Abu Ubaid berkata, "*Al Khabts* –dengan sukun huruf *ba*- adalah keburukan, sedangkan *Al Khabaa`its* adalah syetan. Namun ada

---

327 HR. Al Bukhari (1/hadits nomor 142) dan Muslim (1/283) dari hadits Anas.

328 HR. At-Tirmidzi (2/hadits nomor 606), Ibnu Majah (1/hadits nomor 297) dari hadits Ali. Al Albani mencantumkan hadits ini dalam kitab *Al Irwa`* (50) dan dia berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*."

329 HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 299) dari hadits Abu Umamah. Dalam kitab *Az-Zawa`id* dinyatakan, "Sanad hadits ini *dha'if*." Ibnu Hibban berkata, "Jika kabar Ubaidullah bin Zahar, Ali bin Yazid dan Qasim menyatu dalam satu sanad, maka itu merupakan kreasi tangan mereka." Selesai. Menurut saya, mereka adalah rijal dalam sanad hadits ini. Dengan demikian, sanad hadits ini adalah sangat *dha'if. Wallahu A'lam.*

pendapat yang mengatakan bahwa *khabuts* –dengan *dhamah* huruf *ba*- dan *khaba`its* adalah syetan laki-laki dan syetan perempuan."

Jika seseorang keluar dari kamar kecil, maka dianjurkan baginya untuk membaca:

غُفْرَانَكَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذَى وَعَافَانِي.

"*(Aku memohon) ampunan-Mu. Segala puji bagi Allah yang telah menghilangkan penyakit dariku dan menyehatkanku.*"

Sebab Anas meriwayatkan bahwa apabila Nabi SAW keluar dari kamar kecil, maka beliau selalu membaca, "*(Aku memohon) ampunan-Mu. Segala puji bagi Allah yang telah menghilangkan penyakit dariku dan menyehatkanku.*"[330] (HR. Ibnu Majah).

Aisyah berkata, "Apabila Rasulullah keluar dari kamar kecil, maka beliau selalu membaca: '*(Aku memohon) ampunan-Mu*'."[331] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*."

Pasal: Tidak masalah buang air kecil di dalam sebuah bejana, sebab Umamah binti Raqiqah pernah berkata, "Nabi SAW mempunyai wadah besar dari Aidan dimana beliau terkadang buang air kecil di dalam wadah tersebut, dan beliau meletakkannya di bawah ranjang."[332] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah.

---

[330] HR. Ibnu Majah (301) dari hadits Anas. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *dha'if.*"

[331] HR. At-Tirmidzi (7), Abu Daud (30), Ibnu Majah (300), Ahmad (155) dan Al Albani menganggap hadits ini *shahih*.

[332] HR. Abu Daud (34) dan An-Nasa`i(1/31). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*."

بَابُ مَا يَنْقُضُ الطَّهَارَةَ

BAB
HAL-HAL YANG MEMBATALKAN WUDHU

42. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dan yang dapat membatalkan kesucian (wudhu) itu adalah keluarnya sesuatu dari kemaluan depan dan belakang."

Sesuatu yang keluar dari kemaluan depan dan belakang itu ada dua macam. *Pertama,* sesuatu yang biasa keluar dari dua jalan tersebut, seperti air kencing, tinja, air mani, air *madzi,* air wadi dan angin. Sesuatu yang biasa keluar seperti itu membatalkan wudhu, menurut ijma ulama.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama sepakat bahwa keluar tinja dari anus, keluar air seni dari zakar laki-laki dan kemaluan perempuan (vagina), keluar air *madzi* dan keluar angin dari anus adalah hadats yang membatalkan kesucian dan mewajibkan wudhu. Sementara darah *istihadhah* (darah yang keluar dari vagina perempuan di luar masa haid dan nifas-*penj*), menurut pendapat mayoritas ulama, kecuali Rabi'ah, juga membatalkan wudhu.[333]

Kedua, sesuatu yang tidak biasa keluar dari dua jalan tersebut, seperti darah, cacing, batu dan rambut. Sesuatu seperti ini juga membatalkan wudhu. Inilah pendapat Sufyan Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishaq dan *ashhaab ar-ra`yi* (kelompok yang berpegangan pada logika).

Atha`, Hasan, Abu Majlaz, Hakam, Hammad, Al Auza'i dan Ibnu Mubarak berpendapat bahwa wajib wudhu karena keluar cacing dari anus, sedangkan Malik tidak mewajibkan wudhu karena hal itu, sebab hal itu jarang terjadi. Sama seperti sesuatu yang bukan keluar dari dua jalan biasa.

Namun bagi kami, hal itu tetap sama dengan sesuatu yang keluar dari dua jalan biasa, seperti halnya *madzi.* Selain itu, sesuatu yang keluar

333 Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir, hlm. 17.

tersebut pasti terkena basah. Oleh karena basah itulah maka wudhu menjadi batal. Sebagaimana Rasulullah SAW memerintahkan perempuan *mustahadhah* (perempuan yang keluar darah dari kemaluannya di luar masa haid dan nifas-*penj*) untuk berwudhu setiap kali ingin mendirikan shalat, saat darahnya terus keluar di luar kebiasaan.

Pasal: Shalih pernah mengutip dari ayahnya (Ahmad) tentang perempuan yang keluar angin dari kemaluannya, bahwa apapun yang keluar dari kemaluan depan dan belakang maka hal itu mewajibkan wudhu.

Al Qadhi berkata, "Keluar angin dari zakar dan alat kemaluan perempuan membatalkan wudhu." Ibnu Uqail berkata, "Kemungkinan pendapat yang paling tepat dalam mazhab kami tentang angin yang keluar dari zakar adalah tidak membatalkan, sebab zakar tidak memiliki saluran ke perut. Para sahabat kami juga tidak pernah mengatakan zakar itu adalah rongga. Selain itu, tidak batal puasa karena menyuntikkan sesuatu pada zakar. Apalagi kita atau siapapun tidak pernah tahu ada angin di dalam zakar.

Memang ada yang mengatakan bahwa ada angin yang keluar dari dalam zakar. Sebab, seseorang bisa merasakan getarannya. Namun ini tidak bisa dijadikan dasar batalnya wudhu, sebab hal ini tidak diketahui secara yakin, sedangkan kesucian (wudhu) tidak batal karena sesuatu yang diragukan. Akan tetapi, jika seseorang yakin keluar angin dari zakarnya maka batallah wudhunya, sebab ini termasuk sesuatu yang keluar dari salah satu dua jalan (kemaluan depan dan belakang).

Pasal: Jika seseorang meneteskan minyak pada saluran kencing, kemudian minyak tersebut keluar kembali maka batallah wudhunya. Sebab, minyak tersebut termasuk sesuatu yang keluar dari dua jalan dan pasti ada najis basah yang mengiringi keluarnya. Oleh karena itulah wudhu menjadi batal. Sama halnya jika hanya najis basah itu yang keluar.

Begitu juga jika seseorang memasukkan segumpal kapas ke dalam zakar, kemudian kapas itu dikeluarkan dalam keadaan basah maka batallah wudhunya. Sebab, seandainya hanya najis basah itu yang keluar maka wudhu tetap batal. Apalagi berbarengan dengan sesuatu yang lain.

Jika kapas itu keluar dalam keadaan kering maka ada dua pendapat.

Pertama, batal. Sebab, kapas itu termasuk sesuatu yang keluar dari dua jalan. *Kedua,* tidak batal. Sebab, tidak ada saluran yang menghubungkan antara zakar dan perut. Oleh karena itu, tidak dinamakan sesuatu yang keluar dari perut.

Jika seorang laki-laki menyuntikkan sesuatu ke anus, lalu sebagian dari sesuatu tersebut keluar kembali lewat zakar maka batallah wudhunya. Sama seperti jika seseorang menjimak istri bukan pada kemaluannya, lalu air mani mengalir dan masuk ke kemaluannya lalu keluar lewat jalan itu maka batallah wudhu, dan istri harus ber-*istinja`* (membersihkan najis yang keluar dari kemaluan depan atau belakang-*penj*) sebab air mani tersebut termasuk sesuatu yang keluar dari dua jalan yang pasti terkena najis basah karena keluar lewat alat kelamin perempuan.

Jika suami istri itu tidak tahu keluarnya sesuatu dari alat kelamin maka ada dua pendapat. *Pertama,* batal, sebab umumnya pasti keluar sesuatu, seperti saat tidur. *Kedua,* tidak batal, sebab yang pasti adalah suci dan kesucian tidak bisa dibatalkan dengan sesuatu yang masih diragukan.

Jika orang yang menyuntikkan sesuatu itu telah memasukkan jarum suntik ke dalam anus kemudian mengeluarkannya maka batallah wudhunya. Begitu juga jika dia telah memasukkan alat pengukur kedalaman (suhu) ke dalam kemaluan, kemudian dia keluarkan maka batallah wudhunya. Sebab, itu termasuk sesuatu yang keluar dari dua jalan seperti lainnya.

Pasal: Abu Harits berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang seorang laki-laki yang memiliki penyakit. Penyakit itu terkadang membuat usus besarnya muncul keluar. Ahmad menjawab, 'Jika orang tersebut yakin bahwa usus besarnya muncul bersama tetesan air maka dia harus berwudhu. Jika dia tidak tahu maka tidak perlu berwudhu'."

Diperkirakan, tetesan air yang dimaksudkan Ahmad itu adalah tetesan air yang terpisah dari anus. Sedangkan basah yang ada pada usus besar tidaklah membatalkan wudhu, sebab usus besar itu tidak bisa terpisah dengan basah.

Selain itu, usus besar adalah sesuatu yang tidak terlepas dari anus

maka tidaklah membatalkan wudhu seperti bagian tubuh lainnya. Seperti tidak batal puasa seseorang yang mengiler, lalu dia masukkan kembali dan menelan air liur itu. Sebab menurut para ulama, air liur itu tidak dianggap terpisah. *Allahu a'lam.*

Pasal: Kami telah menyebutkan bahwa keluar *madzi* itu membatalkan wudhu. Madzi adalah sesuatu yang keluar pada saat syahwat (ireksi), licin dan berada di bagian ujung zakar (tidak terpancar).

Pendapat tentang hukum *madzi* ini berbeda-beda. Ada pendapat yang mengatakan bahwa keluar *madzi* itu mewajibkan wudhu dan membasuh zakar juga dua buah (testis) zakar. Ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Ali ra pernah berkata,

كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ، فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَأُنْثَيَيْهِ وَيَتَوَضَّأُ.

"Aku adalah seorang yang sering keluar *madzi*. Aku malu bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hal ini karena putrinya —adalah istriku—. Lalu aku meminta Miqdad bin Aswad untuk menanyakannya kepada beliau. Beliaupun menjawab, '(Seseorang itu) harus membasuh zakar dan dua buah zakarnya, lalu berwudhu'."[334]

Dalam redaksi lain, "*Dia harus membasuh zakarnya dan berwudhu.*"[335] Dalam redaksi lain lagi, "*Berwudhulah dan tuangkan air ke kemaluanmu.*"[336] Perintah dalam hal ini adalah perintah wajib.

Termaktub dalam sabda Nabi SAW dalam konteks lain, "*Dan tuangkan air ke kemaluanmu*", baik membasuh itu sebelum atau sesudah berwudhu, sebab membasuh itu tidak berhubungan dengan wudhu dan bukan termasuk dalam wudhu, seperti membasuh najis.

Pendapat kedua, tidak wajib lebih dari membasuh najis dan berwudhu. Ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan merupakan pendapat yang dipegang oleh mayoritas ulama, termasuk Al Khiraqi. Ini

---

334 HR. Abu Daud, 208, dan Ahmad, 1009. Syakir berkata, "Sanad hadits ini adalah *shahih.*"

335 HR. Al Bukhari, 179, Muslim, 1/247/17, dan Ahmad dalam *Musnad*-nya, 605.

336 HR. Muslim, 1/247/19, An-Nasa`i, 1/213, dan Ahmad, 823/*Zawa`id Al Musnad.*

berdasarkan riwayat yang disampaikan oleh Sahl bin Hanif, dia berkata, "Aku sangat terganggu dan merasa capek karena sering keluar *madzi*. Karena *madzi* itu, aku sering mandi. Lalu hal ini kusampaikan kepada Rasulullah SAW. Beliaupun bersabda, '*Sebenarnya kamu hanya cukup berwudhu saja*'."[337]

Sebab, *madzi* adalah sesuatu yang keluar dari kemaluan yang tidak mewajibkan mandi, seperti *wadhi*. Sedangkan perintah menuangkan air, membasuh zakar dan buah zakar itu hanyalah perintah yang berarti sunah. Apalagi sabda Rasulullah SAW, "*Sebenarnya kamu hanya cukup berwudhu saja*", jelas menunjukkan bahwa cukup hanya dengan wudhu saja.

Sedangkan wadi adalah air berwarna putih lagi kasar yang keluar setelah kencing. Para ulama sepakat tidak ada yang wajib dilakukan jika keluar wadi kecuali berwudhu.

Atsram meriwayatkan dengan sanadnya dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Mani, wadi dan *madzi* membatalkan wudhu. Namun mani mewajibkan mandi, sedangkan *madzi* dan wadi hanya cukup dengan kembali berwudhu."

43. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Keluar air seni dan tinja bukan dari salurannnya."

Tidak ada perbedaan riwayat dari Ahmad bahwa kencing dan tinja yang keluar dari salurannya atau bukan salurannya itu membatalkan wudhu, sedikit atau banyak, apakah kedua saluran itu tertutup atau terbuka, dan apakah dari atas perut atau dari bawah.

Para sahabat Asy-Syafi'i berkata, "Jika saluran biasa tertutup dan saluran lainnya yang berada di bawah perut terbuka maka wajib wudhu jika ada yang keluar dari saluran tersebut. Namun jika saluran yang terbuka itu berada di atas perut maka ada dua pendapat: batal dan tidak batal, sekalipun saluran yang biasa masih berfungsi. Akan tetapi pendapat populer tentang hal ini adalah tidak batal wudhu karena sesuatu yang keluar bukan dari salurannya. Pendapat ini berdasarkan pada asal, yakni

---

[337] HR. Abu Daud, 210, dan At-Tirmidzi, 115. Riwayat ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

sesuatu yang keluar bukan dari dua saluran keluar najis tidaklah membatalkan wudhu."

Dalil kami adalah umumnya firman Allah SWT, *"Atau kembali dari tempat buang air (maksudnya, setelah buang air)."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Juga umumnya perkataan Shafwan bin Asal, bahwa Rasulullah SAW memerintahkan kami, apabila kami berada dalam perjalanan, agar kami tidak melepaskan *khuf* selama tiga hari tiga malam, kecuali karena junub. Akan tetapi –kami hanya berwudhu- karena keluar tinja, air kencing dan tidur.[338] At-Tirmidzi berkata, "Riwayat ini adalah *hasan shahih*."

44. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Hilang akal, kecuali karena tidur sebentar dalam keadaan duduk atau berdiri."

Hilang akal itu ada dua macam: karena tidur dan karena selain tidur. Selain tidur itu seperti gila, pingsan, mabuk dan karena mengkonsumsi obat-obatan yang dapat menghilangkan akal atau kesadaran.

Ijma' ulama menyatakan bahwa wudhu batal karena hilang akal, baik sedikit maupun banyak. Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama sepakat tentang wajib wudhu bagi orang yang pingsan, sebab kesadaran orang pingsan jauh berbeda dengan kesadaran orang tidur. Buktinya, dia tidak tersadar bila dibangunkan. Wajibnya berwudhu bagi orang yang tidur itu menunjukkan bahwa orang yang pingsan lebih wajib lagi untuk berwudhu.

Sedangkan tidur, menurut pendapat mayoritas ulama adalah merupakan pembatal wudhu. Namun ada riwayat dari Abu Musa Al Asy'ari, Abu Majlaz dan Humaid Al A'raj bahwa tidur itu tidak membatalkan wudhu. Diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyib bahwa dia pernah tidur beberapa kali dalam keadaan berbaring sambil menunggu shalat. Kemudian dia shalat tanpa berwudhu terlebih dahulu.

Barangkali mereka berpendapat bahwa tidur itu bukan hadats dan berhadats dalam tidur itu masih diragukan. Sedangkan sesuatu yang

---

[338] HR. At-Tirmidzi, 96, An-Nasa`i, 1/83, Ibnu Majah, 1/478, dan Ahmad dalam *Musnad*nya, 4/239 dan 240. Al Albani menganggap *hasan* hadits ini.

diyakini tidak bisa dihilangkan atau dibatalkan dengan sebab keraguan.

Dalil kami bahwa tidur itu membatalkan wudhu adalah perkataan Shafwan bin Asal, "Akan tetapi –kami hanya berwudhu- karena keluar tinja, air kencing dan tidur." Kami telah menyebutkan bahwa riwayat ini adalah *shahih.*

Diriwayatkan dari Ali RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الْعَيْنُ وِكَاءُ السَّهِ فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"*Mata adalah tali pengikat dubur (anus). Barangsiapa yang tidur maka hendaklah dia berwudhu.*"[339]

Karena tidur dianggap penyebab hadats maka tidurpun dianggap sebagai hadats, seperti bertemunya dua alat kelamin dalam masalah wajib mandi, yang dianggap seperti keluar air mani, karena bertemu dua alat kelamin itu dianggap penyebab keluar air mani.

Pasal: Tidur terbagi tiga.

1. Tidur berbaring. Batal wudhu karena tidur berbaring, baik sebentar maupun lama, menurut pendapat ulama yang mengatakan batal wudhu karena tidur.

2. Tidur sambil duduk. Jika lama maka wudhu batal. Jika tidak lama maka tidaklah membatalkan wudhu. Ini menurut pendapat Hammad, Hakam, Malik, Sufyan Ats-Tsauri dan *ashhaab ar-ra`yi.*

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak batal wudhu karena tidur sambil duduk, sekalipun lama, jika orang yang tidur sambil duduk itu tenang dan tempat hadats (pantat) tidak terangkat dari lantai. Ini berdasarkan riwayat Anas RA, dia berkata,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ وَلاَ يَتَوَضَّئُونَ.

'Para sahabat Rasulullah SAW masa tidur dan langsung berdiri

[339] HR. Abu Daud, 203, Ibnu Majah, 477, dan Ahmad dalam *Musnad*nya, 1/111. Hadits ini dianggap *shahih* oleh guru kami Al Albani dan Syaikh Ahmad Syakir.

shalat, tanpa berwudhu lagi'."[340]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah *hasan shahih.*"

Dalam redaksi lain, Anas RA berkata,

كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَظِرُونَ الْعِشَاءَ الآخِرَةَ حَتَّى تَخْفِقَ رُءُوسُهُمْ، ثُمَّ يُصَلُّونَ وَلاَ يَتَوَضَّئُونَ.

"Para sahabat Nabi SAW sering menunggu shalat isya hingga kepala mereka mengangguk-angguk. Kemudian mereka shalat, tanpa berwudhu lagi."[341]

Dengan adanya hadits ini, keumuman dua hadits di atas (riwayat Shafwan bin Asal dan riwayat Ali) menjadi terbatas. Selain itu, karena orang yang tidur sambil duduk dapat menjaga keluarnya hadats maka wudhunya tidaklah batal, sebagaimana jika tidurnya sebentar.

Dalil kami adalah umumnya dua hadits di atas, dan kami khususkan atau kecualikan tidur sebentar dari keumuman dua hadits ini berdasarkan hadits Anas RA. Walaupun di sana tidak ada keterangan tidur lama atau sebentar, namun orang yang tidur sambil kepalanya mengangguk-angguk itu menunjukkan bahwa tidurnya sebentar atau tidak nyenyak, dan dia yakin bahwa tidurnya sebentar maka keyakinan inilah yang dipegang.

3. Tidur dengan selain posisi berbaring dan duduk, yaitu tidur dengan posisi berdiri, tidur dengan posisi ruku' dan tidur dengan posisi sujud. Diriwayatkan dari Ahmad tentang tidur seperti ini dua pendapat. *Pertama,* batal wudhu. Ini juga adalah pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, tidak ada satupun nash yang mengkhususkan tidur seperti ini dalam hadits-hadits tentang batal wudhu karena tidur, atau dalam makna yang tersirat pada konteks nash. Selain itu, berbeda dengan orang yang tidur sambil duduk yang tempat keluar hadatsnya (pantat) tertutup karena posisinya berada di atas lantai, tempat keluar hadats orang yang tidur sambil ruku atau sujud posisi terbuka.

---

[340] HR. Muslim, 1/284, dan At-Tirmidzi, 1/87, dari hadits Anas RA.
[341] HR. Abu Daud, 1/200. Al Albani berkata, "Riwayat ini adalah *shahih.*"

Kedua, tidak batal wudhu, kecuali apabila tidurnya lama. Sementara Abu Hanifah berpendapat bahwa tidur dengan salah satu posisi shalat tidak membatalkan wudhu, sekalipun lama. Ini berdasarkan riwayat Ibnu Abbas RA,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْجُدُ وَيَنَامُ وَيَنْفُخُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي وَلاَ يَتَوَضَّأُ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: صَلَّيْتَ وَلَمْ تَتَوَضَّأْ وَقَدْ نِمْتَ، فَقَالَ: إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ.

"Rasulullah SAW pernah sujud dan tertidur -pada posisi itu-, bahkan sampai terdengar suara nafas beliau. Kemudian beliau bangun dan meneruskan shalat. Aku pernah bertanya kepada beliau, 'Engkau terus shalat dan tidak berwudhu, padahal engkau tertidur.' Beliau menjawab, *'Wudhu hanya diwajibkan bagi orang yang tidur berbaring. Sebab, jika orang itu tidur, seluruh persendiannya mengendor'.* "[342]

Riwayat yang pasti dari Ahmad adalah tidak ada perbedaan antara berdiri dan duduk, sebab kedua posisi itu sama rendah dan jalan keluar (anus) tertutup. Bahkan orang yang tidur berdiri lebih jauh dari hadats, karena dia tidak akan mampu menahan berat tubuhnya saat tertidur. Bila tertidur, dia pasti akan jatuh.

Sedangkan riwayat yang pasti dari Ahmad tentang tidur sujud adalah tidak ada perbedaan antara posisi sujud dan berbaring, sebab pada posisi itu tempat keluar hadats terbuka. Dia juga hanya bertopang pada beberapa angota tubuh di atas lantai yang memudahkan keluarnya sesuatu. Oleh karena itu, maka disamakan dengan orang yang tidur berbaring.

Pasal: Riwayat dari Ahmad masih berbeda tentang orang tidur dengan posisi duduk sambil bersandar dan memeluk lutut. Menurut satu riwayat darinya, bahwa tidur sebentar orang tersebut tidak membatalkan wudhu.

---

[342] HR. Abu Daud, 202. Dia berkata, "Hadits ini adalah hadits munkar." At-Tirmidzi, 77, dan Ahmad, 256. Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

Abu Daud berkata, "Aku pernah mendengar Ahmad ditanya, 'Benarkah wajib berwudhu setelah bangun tidur?' Ahmad menjawab, 'Jika tidurnya lama.' Dia ditanya lagi, 'Bagaimana dengan orang yang tidur dengan posisi duduk sambil memeluk lututnya?' Ahmad menjawab, 'Dia wajib berwudhu.' Dia ditanya lagi, 'Bagaimana dengan orang yang tidur dengan posisi duduk sambil bersandar?' Ahmad menjawab, 'Bersandar lebih lagi, lebih dari memeluk lutut'." Artinya, Ahmad berpendapat bahwa orang yang tidur dalam posisi seperti di atas wajib berwudhu, kecuali tidurnya sebentar.

Tetapi ada juga riwayat lain dari Ahmad yang menyatakan bahwa batal wudhu karena tidur dengan posisi seperti di atas, baik lama maupun sebentar. Sebab orang yang tidur seperti itu bersandar pada sesuatu. Maka dia sama dengan orang yang tidur berbaring.

Pendapat yang paling kuat adalah apabila orang yang tidur sambil duduk tetap pada posisinya di atas tanah maka tidaklah membatalkan wudhu, kecuali tidurnya lama.

Pasal: Para sahabat kami berbeda pendapat tentang batasan tidur lama yang dapat membatalkan wudhu. Al Qadhi berkata, "Untuk tidur sedikit, tidak ada batasannya. Semuanya diserahkan kepada kebiasaan. Sedangkan batasan tidur lama, ada sebuah pendapat tentangnya, yaitu apabila posisi orang yang tidur sambil duduk itu sudah berubah dari asalnya. Misalnya, jatuh ke lantai atau bermimpi.

Pendapat yang benar adalah tidak ada batasan bagi tidur lama, sebab batasan itu hanya dapat diketahui berdasarkan firman Allah atau sabda Nabi SAW. Sedangkan firman Allah atau sabda Nabi SAW tidak pernah menyebutkan tentang hal ini. Akan tetapi, apabila kita melihat sesuatu yang menunjukkan tidur lama, seperti jatuh dari duduk dan lainnya maka batallah wudhu.

Jika seseorang ragu-ragu dalam lama tidurnya maka wudhunya tidaklah batal, sebab kesucian itu yakin dan keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan.

Pasal: Orang yang kesadarannya tidak hilang –saat tertidur– disebut ngantuk dan dia tidak wajib berwudhu. Bila kesadaran hilang maka itulah yang dinamakan tidur. Sebagian ahli bahasa berkata tentang firman Allah swt, *"Tidak mengantuk dan tidak tidur."* (Qs. Al Baqarah

[2]: 255) السنة adalah munculnya kantuk di kepala. Apabila kantuk itu sampai ke hati maka dinamakan النوم (tidur).

Pembatal wudhu adalah hilang akal (kesadaran). Apabila akal masih sadar dan inderanya masih berfungsi, seperti orang yang masih dapat mendengar apa yang dibicarakan di sampingnya dan masih dapat memahaminya maka tidak ada pembatal wudhu pada dirinya.

Jika dia ragu-ragu, apakah dia tidur atau tidak, atau terlintas dalam hatinya sesuatu yang dia tidak tahu apakah itu mimpi atau bisikan jiwa, maka tidak wajib wudhu baginya.

45. Masalah: Abu Al Qasim berkata, *"Keluar dari Islam."*

Keluar dari Islam atau murtad itu membatalkan wudhu dan tayamum. Ini adalah pendapat Al Auza'i dan Abu Tsaur. Murtad adalah melakukan sesuatu yang mengeluarkannya dari Islam, baik perkataan maupun keyakinan, atau ragu-ragu keluar dari Islam.

Apabila orang murtad kembali memeluk Islam, agama yang benar, maka dia tidak boleh shalat hingga dia berwudhu, sekalipun sebelum murtad dia sudah berwudhu. Sementara itu Abu Hanifah, Malik dan Asy-Syafi'i mengatakan bahwa tidak batal wudhu karena murtad.

Sedangkan tentang batalnya tayamum karena murtad, Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat: batal dan tidak batal. Tidak batal berdasarkan firman Allah SWT, *"Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya."* (Qs. Al Baqarah [2]:217) Disyaratkan meninggal dunia.

Dalil kami adalah firman Allah swt, *"Jika kamu mempersekutukan (Tuhan), niscaya akan hapuslah amalmu."* (Qs. Az-Zumar[ ]:65) Bersuci adalah amal dan terhapus dengan sebab syirik.

Bersuci juga adalah ibadah yang rusak oleh hadats, sama seperti shalat dan tayamum. Syirik atau murtad adalah hadats, berdasarkan perkataan Ibnu Abbas RA, "Hadats itu ada dua: hadats lisan dan hadats kemaluan. Hadats yang paling berat adalah hadats lisan. Apabila seseorang berhadats maka tidak akan diterima shalatnya tanpa bersuci, berdasarkan sabda Nabi SAW,

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

'Allah tidak akan menerima shalat salah seorang dari kalian apabila dia berhadats, hingga dia berwudhu'."[343]

Pasal: Tidak batal wudhu karena suatu dosa selain murtad, seperti berdusta, mengghibah, berkata cabul, menuduh dan lain-lain. Hal ini dinyatakan oleh Ahmad.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ulama yang kami hafal perkataan mereka sepakat bahwa menuduh, berkata cabul, berdusta dan mengghibah tidak mewajibkan wudhu dan tidak membatalkan wudhu. Namun kami pernah meriwayatkan dari sejumlah ulama generasi pertama bahwa mereka memerintahkan untuk berwudhu karena berkata cabul. Menurut kami, hal ini hanyalah anjuran. Kami tidak menemukan satu dalilpun yang mewajibkan wudhu karena berkata cabul tersebut. Bahkan diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ حَلَفَ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى، فَلْيَقُلْ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ.

'Barangsiapa yang bersumpah dengan nama Lata dan Uzza maka hendaklah dia mengucap: Tidak ada tuhan melainkan Allah.'

Dalam hadits ini beliau tidak memerintahkan orang tersebut untuk berwudhu."[344]

Pasal: Tidak wajib wudhu karena tertawa. Ini adalah pendapat Urwah, Atha`, Zuhri, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara menurut *ashhaab ar-ra`yi*, wajib wudhu karena tertawa dalam shalat dan tidak wajib wudhu karena tertawa di luar shalat. Ini juga merupakan pendapat dari Hasan, An-Nakha`i dan Sufyan Ats-Tsauri, berdasarkan riwayat yang diceritakan oleh Abu Aliyah, bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat. Ketika itu, datang orang buta, lalu dia terjatuh ke dalam sebuah sumur. Beberapa orangpun tertawa melihat hal

---

343 HR. Al Bukhari, 1/135, dan Muslim, 1/204, dari hadits Abu Hurairah RA.

344 HR. Al Bukhari, 4860, Muslim, *Al Aiman*/5, Ahmad, 2/309, Abu Daud, 3247, At-Tirmidzi, 1535, dan An-Nasa`i, 7/7.

itu. Maka Rasulullah SAW memerintahkan orang-orang yang tertawa untuk mengulang kembali wudhu dan shalat mereka.[345] Riwayat ini juga diceritakan dari jalan lain dengan sanad *dha'if*, yang sebenarnya dari Abu Aliyah juga. Demikianlah yang dikatakan oleh Abdurrahman bin Mahdi, Ahmad dan Ad-Daruquthni.

Menurut kami, karena tidak batal wudhu di sebab tertawa di luar shalat maka tidak batal pula tertawa di dalam shalat, seperti juga berbicara. Tertawa juga bukan termasuk hadats dan tidak membawa kepada hadats. Artinya, tertawa sama seperti sesuatu yang tidak membatalkan wudhu lainnya. Selain itu, yang menentukan hukum wajib itu hanya pembuat undang-undang (Allah dan Rasul-Nya), sementara tidak ada satupun nash darinya tentang wajib berwudhu karena tertawa dan tidak ada sesuatupun nash yang dapat dikiyaskan padanya.

Adapun riwayat yang mereka sebutkan di atas adalah mursal lagi tidak pasti kebenarannya. Ibnu Sirin pernah berkata, "Janganlah kalian memegang riwayat-riwayat *mursal Hasan* dan Abu Aliyah. Kedua orang ini tidak pernah peduli dari siapa mereka mengambil riwayat."

46. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Menyentuh kemaluan."

Kemaluan adalah nama untuk tempat keluar hadats. Maka termasuk zakar, anus dan vagina. Dalam masalah batal wudhu karena menyentuh kemaluan terdapat beberapa perbedaan pendapat dalam mazhab kita dan mazhab lainnya. Kami akan membicarakannya secara rinci, *insya Allah*.

Kami mulai dengan tentang menyentuh zakar. Ada dua riwayat dari Ahmad. *Pertama,* membatalkan wudhu. Ini adalah madzhab Ibnu Umar, Sa'id bin Musayyib, Atha`, Aban bin Utsman, Urwah, Sulaiman bin Yasar, Az-Zuhri, Al Auza'i dan Asy-Syafi'i. Ini juga merupakan pendapat yang populer dari Malik. Diriwayatkan pula bahwa ini adalah pendapat Umar bin Khaththab, Abu Hurairah, Ibnu Sirin dan Abu Aliyah.

Kedua, tidak membatalkan wudhu. Ini adalah pendapat Ali, Ammar, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Imran bin Hushain dan Abu Darda. Pendapat ini juga dipegang oleh Rabi'ah, Sufyan Ats-Tsauri, Ibnu Al

---

[345] HR. Ad-Daruquthni, 1/164. Dia berkata, "Dalam sanad riwayat ini ada seseorang yang jelek perangainya."

Mundzir dan *ashhaab ar-ra`yi*. Pendapat ini berdasarkan riwayat yang diceritakan oleh Qais bin Thalq dari ayahnya, dia berkata, "Kami pernah menemui Rasulullah SAW. Ketika itu, datang seorang laki-laki yang sepertinya orang badui. Lalu dia berkata, 'Wahai Rasulullah, apa pendapat engkau tentang seseorang yang menyentuh kemaluannya setelah dia berwudhu?' Rasulullah SAW menjawab,

وَهَلْ هُوَ إِلاَّ مُضْغَةٌ مِنْكَ —أَوْ بَضْعَةٌ مِنْكَ.

'Bukankah itu adalah bagian dari dirimu –atau segumpal daging dari dirimu-?!'"[346]

Karena zakar adalah bagian dari tubuh maka ia seperti bagian tubuh lainnya.

Sedangkan dasar pendapat pertama adalah riwayat yang diceritakan oleh Busrah binti Shafwan RA, bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Siapa yang menyentuh zakarnya maka hendaklah dia berwudhu."[347]

Riwayat seperti ini juga diriwayatkan dari Jabir RA. Sementara riwayat dari Ummu Habibah dan Abu Ayyub adalah sebagai berikut, "Kami pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

'Siapa yang menyentuh kemaluannya maka hendaklah dia berwudhu'."[348]

---

[346] HR. Abu Daud, 182, An-Nasa`i, 1/101, At-Tirmidzi, 85, Ibnu Majah, 483, dan Ahmad, 4/22 dan 23. Al Albani berkata, "Hadits itu adalah *shahih*."

[347] HR. Abu Daud, 181, At-Tirmidzi, 82, An-Nasa`i, 1/100, Ibnu Majah, 479, Ad-Darami, 724, dan Ahmad, 6/406 dan 407. Hadits itu adalah hadits *shahih*.

[348] HR. Ibnu Majah, 1/481, dari hadits Ummu Habibah. Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Al-Irwaa`*, 117. Dia berkata, "Hadits itu adalah *shahih*."

Dalam bab ini, ada juga riwayat dari Abu Hurairah RA yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah.

Ahmad berkata, "Hadits Busrah dan hadits Ummu Habibah adalah *shahih*." At-Tirmidzi berkata, "Hadits Busrah adalah *hasan shahih*." Al Bukhari berkata, "Dalam bab ini, hadits yang paling *shahih* adalah hadits Busrah." Abu Zur'ah berkata, "Hadits Ummu Habibah *shahih*. Hadits ini diriwayatkan dari lebih sepuluh sahabat."

Tentang riwayat Qais, Abu Zur'ah dan Abu Hatim berkata, "Qais adalah orang yang riwayatnya tidak bisa dijadikan dalil." Selain itu, hadits ini datangnya belakangan, sebab Abu Hurairah RA yang meriwayatkannya terkebelakang masuk Islam dan dia hanya sempat bersama Rasulullah SAW selama empat tahun. Sedangkan kedatangan Thalq menemui Rasulullah SAW adalah pada saat kaum muslim sedang membangun masjid di masa awal hijrah. Oleh karena itu, hadits ini menjadi *nasikh* (penghapus) riwayat Qais.

Kemudian, mengiyaskan zakar dengan seluruh anggota tubuh tidaklah tepat, sebab zakar memiliki hukum-hukum tersendiri, seperti wajib mandi, kena hukuman, wajib bayar mahar karena memasukkannya ke vagina dan lain-lain.

Pasal: **Pada pendapat batal wudhu karena menyentuh kemaluan, tidak ada perbedaan antara sengaja atau tidak sengaja.** Demikian yang dikatakan oleh Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ayyub dan Abu Khaitsamah, berdasarkan umumnya konteks riwayat."

Sementara itu, sebuah pendapat dari Ahmad menyatakan bahwa tidak batal wudhu karena menyentuh kemaluan kecuali menyentuhnya dengan sengaja. Ahmad bin Husain berkata, "Ada orang yang bertanya kepada Ahmad, 'Benarkah wajib wudhu karena menyentuh zakar?' Ahmad menjawab, 'Seperti ini.' –Lalu dia menggenggam tangannya-. Maksudnya, apabila dia menggenggamnya dengan sengaja."

Pendapat seperti ini juga dikatakan oleh Makhul, Thawus, Sa'id bin Jubair dan Humaid Ath-Thawil. Mereka berkata, "Jika menyentuh kemaluan karena ingin berwudhu maka wajib berwudhu. Jika tidak maka tidak wajib wudhu baginya. Sebab itu sama dengan sentuhan tidak sengaja, seperti tidak sengaja menyentuh tubuh perempuan.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara menyentuh kemaluan dengan

bagian perut telapak tangan atau bagian punggung telapak tangan. Ini juga merupakan pendapat Atha` dan Al Auza'i. Sementara itu, Malik, Al-Laits, Asy-Syafi'i dan Ishaq berkata, "Tidak batal menyentuh kemaluan kecuali dengan perut telapak tangan, sebab punggung telapak tangan bukanlah alat menyentuh. Artinya, menyentuh dengan punggung telapak tangan sama seperti menyentuh dengan paha."

Ahmad berdalih dengan hadits Nabi SAW,

إِذَا أَفْضَى أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ إِلَى فَرْجِهِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا سِتْرَةٌ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Apabila salah seorang dari kalian menyentuhkan tangannya ke kemaluan tanpa ada pelindung antara keduanya maka hendaklah dia berwudhu."[349]

Dalam redaksi lain, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَفْضَى أَحَدُكُمْ بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ قَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ.

"Apabila salah seorang dari kalian menyentuh kemaluannya maka wajib baginya berwudhu."[350] (HR. Asy-Syafi'i dalam Musnadnya).

Punggung telapak tangan termasuk tangan. Karena punggung telapak tangan termasuk tangan yang hukumnya juga sama dengan hukum-hukum yang berhubungan dengan tangan maka punggung telapak tangan disamakan dengan perut telapak tangan.

Pasal: Tidak batal wudhu karena menyentuh kemaluan dengan pergelangan tangan. Namun menurut riwayat Ahmad, menyentuh dengan pergelangan tangan juga membatalkan wudhu. Sebab pergelangan tangan termasuk tangan. Demikian juga pendapat Atha` dan Al Auza'i.

Pendapat yang benar adalah yang pertama, sebab hukum yang terkait dengan tangan tidak sampai pada pergelangan tangan. Buktinya,

---

349 HR. An-Nasa`i, 1/216. Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Ash-Shahihah*, 1235.

350 HR. Hakim, 1/136. Hadits ini juga disebutkan oleh At-Tibrizi dalam *Al-Misykaah*, 321 dan 322. Al Albani berkata, "Sanad hadits ini adalah *shahih*."

hukum potong tangan bagi pencuri, membasuh tangan setelah tidur malam dan menyapu tangan pada tayamum hanya pada telapak tangan.

Adapun wajib membasuh pergelangan tangan dalam wudhu karena terkait dengan siku. Di samping itu, pergelangan tangan bukanlah alat menyentuh. Ia lebih mirip dengan tangan bagian atas. Tidak ada perbedaan pendapat antara ulama tentang hal ini.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara kemaluan sendiri dan kemaluan orang lain. Daud berkata, "Tidak batal wudhu karena menyentuh kemaluan orang lain, sebab tidak ada nash tentang hal itu. Hadits-hadits Nabi SAW hanya menyebutkan tentang kemaluan sendiri."

Menurut kami, menyentuh kemaluan orang lain itu adalah sebuah maksiat dan lebih mengundang syahwat juga keluarnya sesuatu. Jika batal wudhu karena menyentuh kemaluan sendiri maka dengan menyentuh kemaluan orang lain tentu lebih membatalkan lagi. Selain alasan ini, dalam beberapa konteks riwayat Busrah disebutkan, "Siapa yang menyentuh kemaluan maka hendaklah dia berwudhu." Yakni, dengan bentuk umum.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara kemaluan anak kecil dan kemaluan orang dewasa. Demikianlah yang dikatakan oleh Atha`, Asy-Syafi'i dan Abu Tsur.

Sementara itu, Az-Zuhri dan Al Auza'i menyatakan bahwa tidak wajib wudhu bagi orang yang menyentuh kemaluan anak kecil, sebab boleh menyentuh dan memandang kemaluan anak kecil. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi SAW pernah mencium buah zakar Hasan. Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW pernah menyentuh buah zakar Hasan dan beliau tidak berwudhu –setelah menyentuhnya—.

Dalil kami bahwa menyentuh kemaluan baik kemaluan anak kecil atau orang dewasa membatalkan wudhu adalah berdasarkan konteks umum sabda Rasulullah SAW, "*Siapa yang menyentuh kemaluan maka hendaklah dia berwudhu.*"

Karena kemaluan anak kecil itu juga adalah kemaluan manusia yang menjadi bagian dari tubuhnya maka sama dengan kemaluan orang dewasa. Adapun riwayat yang menyatakan bahwa Nabi SAW mencium atau menyentuh kemaluan Hasan dan tidak berwudhu setelahnya, tidak pasti kebenarannya. Selain itu, batalnya wudhu karena menyentuh, tidak

mesti menciumnya juga membatalkan wudhu. Kemudian, tidak disebutkan dalam riwayat tersebut bahwa beliau melakukan shalat setelah mencium atau menyentuh kemaluan Hasan tanpa berwudhu sebelumnya, dan bisa jadi beliau tidak berwudhu pada saat itu, namun di tempat lain beliau berwudhu.

Pasal: Kemaluan orang mati sama dengan kemaluan orang hidup. Nama dan keharamannya tetap berlaku, sebab kemaluan itu masih bersatu dengan tubuh manusia. Demikian pula pendapat Asy-Syafi'i. Sementara Ishaq berkata, "Tidak batal wudhu karena menyentuh kemaluan orang mati."

Adapun tentang kemaluan yang terpotong, ada dua pendapat. *Pertama,* batal wudhu, sebab nama kemaluan itu tetap berlaku. *Kedua,* tidak batal wudhu, sebab tidak ada lagi keharaman dan tidak mungkin lagi muncul syahwat ketika menyentuhnya. Artinya, kemaluan yang terpotong atau terlepas dari tubuh itu sama dengan kemaluan unta.

Jika seseorang menyentuh kulit pada ujung zakar, yakni kulit yang biasanya dipotong pada saat khitan, maka batallah wudhunya. Sebab kulit itu termasuk kulit kemaluan. Jika seseorang menyentuh kulit itu setelah dipotong maka tidak wajib wudhu baginya, sebab nama dan keharaman kemaluan itu sudah tidak ada lagi.

Pasal: Adapun tentang menyentuh lingkaran anus maka ada dua riwayat. *Pertama,* tidak membatalkan wudhu. Ini juga adalah mazhab Malik. Al Khallal berkata, "Yang dipraktikkan dan populer pada mazhab Malik adalah tidak wajib wudhu karena menyentuh anus. Berdasarkan hadits, "*Barangsiapa yang menyentuh zakarnya maka hendaklah dia berwudhu.*" Anus bukan zakar dan tidak ada orang yang suka menyentuhnya. Selain itu, menyentuh anus tidak menyebabkan keluarnya sesuatu.

Kedua, batal wudhu karena menyentuhnya. Ini disebutkan oleh Abu Daud. Menurut Abu Daud juga bahwa ini adalah mazhab Atha`, Az-Zuhri dan Asy-Syafi'i, berdasarkan konteks umum sabda Rasulullah SAW, "*Barangsiapa yang menyentuh kemaluannya maka hendaklah dia berwudhu.*" Karena anus adalah salah satu kemaluan maka disamakan dengan zakar.

Pasal: Tentang perempuan yang menyentuh vaginanya sendiri

ada dua riwayat. *Pertama,* batal wudhunya, berdasarkan konteks umum sabda Rasulullah SAW, "*Siapa yang menyentuh kemaluannya maka hendaklah dia berwudhu.*" Juga berdasarkan riwayat yang diceritakan oleh Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi SAW, beliau bersabda,

أَيُّمَا امْرَأَةٍ مَسَّتْ فَرْجَهَا فَلْيَتَوَضَّأْ.

"*Perempuan manapun yang menyentuh kemaluannya maka hendaklah dia berwudhu.*"[351]

Kedua, tidak batal. Al Marwadzi berkata, "Seseorang pernah berkata kepada Abu Abdillah (Ahmad), 'Bagaimana tentang seorang perempuan yang menyentuh kemaluannya, apakah wajib wudhu baginya?' Abu Abdillah menjawab, 'Aku tidak pernah mendengar satu haditspun tentang hal ini.' Lalu aku berkata kepada Abu Abdillah, 'Bagaimana dengan hadits Abdullah bin Amr dari Nabi SAW, "Perempuan manapun yang menyentuh kemaluannya maka hendaklah dia berwudhu?" Abu Abdillah tersenyum dan berkata, "Ini adalah hadits Az-Zubaidi, tapi sanadnya bukan dari Az-Zubaidi."

Selain itu, karena hadits yang populer adalah tentang menyentuh zakar dan perempuan menyentuh kemaluannya tidak termasuk dalam maknanya, sebab perempuan menyentuh kemaluannya tidak menyebabkan keluarnya sesuatu, maka wudhu tidaklah batal.

Pasal: Adapun menyentuh kemaluan *khuntsa musykil* (orang yang memiliki dua alat kelamin) maka sentuhan itu tidak terlepas dari sentuhan darinya sendiri atau dari orang lain. Jika sentuhan itu darinya sendiri maka alat kelamin manapun yang dia sentuh tidaklah membatalkan wudhu, sebab bisa jadi yang disentuh itu adalah alat kelamin yang tidak berfungsi.

Jika dia menyentuh kedua alat kelamin sekaligus, lalu kami katakan tidak batal wudhunya, itu berarti karena dia adalah perempuan yang menyentuh vaginanya dan alat kelamin (zakar) yang tidak berfungsi. Kami telah mengatakan bahwa tidak batal wudhu perempuan yang menyentuh vaginanya sendiri. Jika kami katakan batal wudhunya, maka

---

351 HR. Ahmad, 2/223, dari hadits Abdullah bin Umar RA.

itu karena salah satu dari dua kelamin itu adalah zakar dan vagina yang tidak berfungsi.

Jika sentuhan itu dari orang lain dan orang lain itu adalah seorang laki-laki; jika dia menyentuh zakar tanpa syahwat maka tidak batal wudhunya. Namun jika dia menyentuhnya dengan syahwat maka batallah wudhunya. Jika seorang laki-laki itu menyentuh vagina maka wudhunya tidak batal, sebab bisa jadi itu adalah alat kelamin yang tidak berfungsi. Jika dia menyentuh kedua kemaluan *khuntsa musykil* sekaligus dengan syahwat maka batallah wudhunya dan jika tidak dengan syahwat maka wudhunya pun tetap batal, menurut pendapat yang terkuat, sebab orang tersebut tidak lepas dari menyentuh zakar laki-laki atau vagina perempuan.

Jika orang lain yang menyentuh itu adalah seorang perempuan; jika dia menyentuh salah satu dari dua kemaluan *khuntsa musykil* tanpa syahwat maka tidaklah batal wudhunya. Jika dia menyentuh zakar dengan syahwat maka tidak batal pula wudhunya, sebab bisa jadi itu adalah alat kelamin yang tidak berfungsi. Namun jika dia menyentuh vagina dengan syahwat maka itu dianggap sebagai sentuhan perempuan kepada laki-laki dengan syahwat. Jika kita katakan batal wudhu perempuan karena menyentuh laki-laki dengan syahwat maka batallah wudhu perempuan itu. Jika kita tidak mengatakan batal maka tidaklah batal wudhu perempuan itu.

Jika dia menyentuh kedua kemaluan *khuntsa musykil* sekaligus tanpa syahwat dan kita katakan bahwa menyentuh vagina membatalkan wudhu maka batallah wudhu perempuan itu. Jika kita tidak mengatakan batal maka tidaklah batal wudhu perempuan itu.

Jika orang lain yang menyentuh itu adalah *khuntsa musykil* juga maka tidaklah batal wudhunya, kecuali jika dia menyentuh kedua kemaluan sekaligus.

Jika *khuntsa musykil* A menyentuh zakar *khuntsa musykil* B dan *khuntsa musykil* B menyentuh vagina *khuntsa musykil* A tanpa syahwat atau tidak, maka tidak wajib wudhu bagi mereka. Sebab, bisa jadi mereka adalah perempuan, maka tidak batal wudhu orang yang menyentuh zakar. Bisa jadi juga mereka adalah laki-laki, maka tidak batal wudhu orang yang menyentuh vagina.

Jika masing-masing *khuntsa musykil* saling menyentuh zakar maka tidaklah batal wudhu mereka, sebab bisa jadi mereka berdua adalah perempuan. Berarti yang mereka sentuh adalah alat kelamin yang tidak berfungsi dari mereka. Jika masing-masing saling menyentuh vagina maka juga tidak batal wudhu mereka, sebab bisa jadi mereka adalah laki-laki. Berarti yang mereka sentuh adalah alat kelamin yang tidak berfungsi.

Pasal: Tidak batal wudhu karena menyentuh seluruh anggota tubuh selain dua kemaluan depan dan belakang, seperti buah zakar dan ketiak, menurut pendapat mayoritas ahli ilmu. Namun diriwayatkan dari Urwah, dia berkata, "Barangsiapa yang menyentuh buah zakar maka hendaklah dia berwudhu." Az-Zuhri berkata, "Aku menganjurkan orang yang menyentuh buah zakar untuk berwudhu." Ikrimah berkata, "Siapa yang menyentuh anggota tubuh antara dua kemaluan (depan dan belakang) maka hendaklah dia berwudhu." Pendapat mayoritas ulama adalah yang paling tepat, sebab tidak ada nash atau dalil tentang hal itu.

Tidak batal wudhu karena menyentuh kemaluan binatang. Sementara Laits bin Sa'ad berkata, "Wajib wudhu bagi orang yang menyentuh kemaluan binatang." Pendapat pertama yang kami sebutkan adalah pendapat mayoritas ulama. Inilah yang paling benar, sebab tentang menyentuh kemaluan binatang tidak pernah disebutkan dalam nash atau dalam makna yang tersirat pada nash.

47. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Muntah berat dan banyak keluar darah juga keluar cacing dari luka."

Sesuatu yang keluar dari anggota tubuh selain dua jalan (kemaluan depan dan belakang) terbagi dua: suci dan najis. Keluarnya sesuatu yang suci dari tubuh tidak membatalkan wudhu, sedangkan keluarnya sesuatu yang najis dari tubuh membatalkan wudhu. Ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Sa'id bin Musayyib, Alqamah, Atha`, Qatadah, Sufyan Ats-Tsauri, Ishaq dan *ashhaab ar-ra`yi.* Sementara Malik, Rabi'ah, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir tidak mewajibkan wudhu karena keluarnya sesuatu yang najis dari tubuh.

Adapun Makhul, dia berkata, "Tidak wajib wudhu kecuali karena

sesuatu yang keluar dari kemaluan depan atau belakang. Sebab, sesuatu yang keluar bukan dari kedua jalan tersebut adalah sesuatu yang keluar bukan dari jalan keluar najis (kemaluan depan dan belakang), sementara jalan keluar itu masih ada dan berfungsi. Oleh karena itu, tidak ada kaitannya dengan pembatal wudhu. Misalnya, dahak.

Di samping itu, tidak ada nash tentang hal ini dan tidak mungkin mengiyaskan dengan sesuatu yang telah dinashkan, yaitu sesuatu yang keluar dari dua saluran. Hukum sesuatu yang keluar dari dua saluran tidak berdasarkan sebab dan bukan dibedakan antara sedikit atau banyak, suci atau najis. Oleh karena itu tidak bisa dilakukan kiyas.

Dalil kami adalah riwayat yang diceritakan oleh Abu Darda RA,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَتَوَضَّأَ، فَلَقِيتُ ثَوْبَانَ فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: صَدَقَ، أَنَا صَبَبْتُ لَهُ وَضُوءَهُ.

Bahwa Nabi SAW pernah muntah, lalu beliau berwudhu. Di masjid Damaskus, kami menemui Tsauban. Kami menyebutkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Darda RA tersebut. Maka Tsaubanpun berkata, "Dia benar. Akulah yang menuangkan air wudhu untuk beliau."[352]

At-Tirmidzi berkata, "Dalam bab ini, hadits inilah yang paling *shahih*."

Seseorang pernah bertanya kepada Ahmad, "Hadits Tsauban, apakah ada padamu?" Ahmad menjawab, "Ada. Al Khallal dengan sanadnya meriwayatkan dari Ibnu Juraij dari ayahnya, dia berkata, Rasulullah SAW bersabda, '*Apabila salah seorang dari kalian muntah maka hendaklah dia berwudhu*'."[353] Ibnu Juraij berkata, "Ibnu Abi Mulaikah menceritakan kepadaku dari Aisyah RA dari Nabi SAW seperti hadits di atas.

Selain itu, riwayat ini juga merupakan perkataan orang yang kita pastikan termasuk sahabat Rasulullah SAW dan kita tidak mengetahui

---

[352] HR. At-Tirmidzi, 1/ح 87. Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Al-Irwaa`*, 111, dan dia menganggapnya *shahih*.

[353] HR. Ibnu Majah, 2/ح 1221, dari hadits Aisyah RA. Sanad hadits ini adalah *dha'if*.

ada yang menentang perkataan mereka itu sepanjang hidup mereka. Maka perkataan itu menjadi sebuah ijma`.

Pasal: Wudhu hanya batal dengan muntah yang banyak, tidak batal dengan muntah yang sedikit. Sebagian sahabat kami berkata, "Ada riwayat lain yang menyatakan bahwa muntah sedikit juga membatalkan wudhu." Tetapi kami tidak pernah tahu tentang riwayat tersebut. Al Khallal pun tidak pernah menyebutkan itu dalam kitabnya kecuali tentang muntah secara umum. Al Qadhi berkata, "Satu riwayat menyatakan bahwa muntah sedikit tidak membatalkan. Ini adalah pendapat yang populer dari sahabat Nabi SAW."

Tentang darah, Ibnu Abbas RA pernah berkata, "Jika banyak keluar darah maka dia harus mengulang wudhu." Ibnu Abi Aufa pernah keluar darah dari mulutnya, kemudian dia berdiri dan shalat. Ibnu Umar pernah memencet bisul hingga keluar darah. Lalu dia shalat tanpa berwudhu lagi.

Abu Abdillah berkata, "Sejumlah sahabat telah membicarakan tentang darah. Diriwayatkan bahwa Abu Hurairah pernah memasukkan jarinya ke hidung, lalu keluar darah, Ibnu Umar pernah memencet bisul dan Ibnu Abi Aufa juga pernah memencet bisul. Ibnu Abbas pernah berkata tentang keluar darah yang membatalkan wudhu, 'Jika darah yang keluar itu banyak.'

Jabir juga pernah memasukkan jarinya ke hidung, bahkan Ibnu Al Musayyib pernah memasukkan sepuluh jarinya ke hidung. Saat dikeluarkan kembali, jari-jari itu berlumuran darah. Dia melakukan itu dalam shalat."

Abu Hanifah berkata, "Apabila darah mengalir maka wajib wudhu. Jika darah berhenti di dalam luka maka tidak wajib wudhu, berdasarkan konteks umum sabda Rasulullah SAW, '*Siapa yang muntah atau keluar darah dari hidung dalam shalctnya maka hendaklah dia berwudhu*'."[354]

Dalil kami adalah riwayat yang kami ceritakan dari sahabat dan kami tidak mengetahui ada yang menyalahi mereka. Ad-Daruquthni dengan sanadnya meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda, "*Tidak wajib wudhu karena satu atau dua tetas darah*."[355]

---

[354] HR. Ad-Daruquthni, 1/153. Az-Zaila'i menyebutkan hadits ini dalam *Nashb Ar-Raayah*, 1/38. Hadits ini adalah hadits mursal dari Ibnu Juraij dari ayahnya.

[355] HR. Ad-Daruquthni, 1/157, dari hadits Abu Hurairah RA. Dalam sanad hadits

Sedangkan hadits-hadits yang mereka sebutkan di atas tidak diketahui kebenarannya. Para penulis kitab hadits pun tidak pernah menyebutkannya. Bahkan mereka tidak mengamalkan hadits-hadits tersebut. Mereka berkata, "Jika darah kurang dari sepenuh mulut maka tidak wajib wudhu."

Pasal: Menurut madzhab Ahmad bahwa ukuran banyak yang membatalkan wudhu itu tidak ada batasannya, hanya disebutkan banyak saja. Seseorang pernah bertanya, "Hai Abu Abdillah, apa batas ukuran banyak itu?" Abu Abdillah menjawab, "Apa yang menurutmu banyak." Orang itu bertanya lagi, "Seperti apa banyak itu?" Abu Abdillah menjawab, "Ibnu Abbas RA pernah berkata, 'Apa yang menurutmu banyak.' Namun ada sebuah kutipan dari Ibnu Abbas RA bahwa dia pernah ditanya, 'Berapakah ukuran banyak itu?' Dia menjawab, 'Sejengkal.' Dalam riwayat lain Ibnu Abbas RA berkata, 'Sebesar telapak tangan itu adalah banyak.' Dalam riwayat lain ia juga pernah berkata, 'Jika muntah dan nanah itu hanya seukuran dapat diangkat dengan lima jari maka tidaklah mengapa.' Lalu seseorang bertanya kepada Ibnu Abbas RA, 'Jika sekadar dapat diangkat dengan sepuluh jari?' Maka Ibnu Abbas menganggapnya banyak."

Al Khallal berkata, "Pendapat Abu Abdillah yang pasti tentang ukuran banyak adalah seukuran apa yang dianggap banyak oleh setiap orang."

Ibnu Uqail berkata, "Yang menjadi acuan adalah apa yang dianggap banyak oleh orang normal, tidak oleh orang yang suka berlebihan dan tidak pula oleh orang yang suka ragu-ragu. Seperti batasan kami tentang ukuran sedikit pada barang temuan yang tidak wajib diumumkan, yaitu apa yang tidak akan dicari lagi oleh orang normal. Ahmad telah menyebutkan hal ini, seperti yang kami ceritakan. Dia berpendapat demikian berdasarkan pendapat Ibnu Abbas RA.

Pasal: Nanah dan nanah bercampur darah sama dengan darah, namun lebih ringan hukumnya daripada darah, menurut Abu Abdillah. Namun diriwayatkan bahwa Ibnu Umar dan Hasan tidak berpendapat bahwa nanah dan nanah bercampur darah itu sama dengan darah.

---

ini adalah Muhammad bin Fadhl bin Athiyah. Dia adalah orang yang *dha'if*.

Abu Majlaz, berkata tentang nanah yang bercampur darah, "Tidak apa-apa, sebab Allah SWT hanya menyebutkan darah yang ditumpahkan." Al Auza'i berkata tentang luka yang masih berdarah seperti air bekas cucian daging, "Tidak wajib wudhu karenanya." Ishaq berkata, "Setiap sesuatu yang keluar selain darah tidak wajib wudhu."

Mujahid, Atha`, Urwah, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Qatadah, Hakam dan Al-Laits berkata, "Nanah sama dengan darah. Namun ukuran banyak pada nanah lebih dari ukuran banyak pada darah."

Pasal: Muntah sama dengan darah. Membatalkan wudhu bila banyak. Al Khallal berkata, "Pendapat yang disepakati oleh para sahabat Abu Abdillah adalah apabila muntah itu banyak maka wajib mengulang wudhu. Pernah diriwayatkan dari Ahmad bahwa dia mewajibkan wudhu, apabila muntah itu memenuhi mulut." Ada riwayat lain dari Ahmad bahwa apabila muntah itu kurang dari setengah mulut maka tidak wajib wudhu.

Pendapat pertama adalah pendapat madzhab. Begitu juga hukum cacing yang keluar dari tubuh, apabila banyak maka batal wudhu. Jika sedikit maka tidak batal. Ukuran banyak adalah apa yang dianggap banyak oleh kebiasaan.

Pasal: Sedangkan sendawa tidaklah membatalkan wudhu. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat tentang hal ini. Dia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah tentang seseorang yang keluar angin dari mulutnya, seperti sendawa berat. Maka Abu Abdillah menjawab, "Tidak wajib wudhu baginya." Begitu juga dahak, tidak membatalkan wudhu, baik dahak itu dari kepala atau dari dada, sebab dahak itu suci seperti ludah.

48. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Makan daging unta."

Makan daging unta membatalkan wudhu, baik daging unta itu masih mentah maupun sudah masak, baik tahu atau tidak tahu. Demikian pula yang dikatakan oleh Jabir bin Samurah, Muhammad bin Ishaq, Ishaq, Abu Khaitsamah, Yahya bin Yahya dan Ibnu Al Mundzir. Ini juga merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Al Khaththabi berkata, "Pendapat ini dipegang oleh mayoritas *ashhaab al hadiits* (ulama hafits)."

Sementara itu, Sufyan Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i –dalam pendapatnya yang lain- dan *ashhaab ar-ra`yi* mengatakan bahwa tidak batal wudhu karena makan daging unta, dalam keadaan apapun. Sebab, pernah diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda,

الْوُضُوْءُ مِمَّا يَخْرُجُ لاَ مِمَّا يَدْخُلُ.

"Wudhu itu (batal) karena sesuatu yang keluar, bukan karena sesuatu yang masuk."[356]

Dalam sebuah riwayat, Jabir RA berkata,

كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكُ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.

"Salah satu dari dua hal terakhir yang ditegaskan oleh Rasullah SAW adalah tidak berwudhu karena memakan sesuatu yang disentuh api (dipanggang dengan api)."[357]

Apalagi daging unta itu tidak berbeda dengan makanan lainnya.

Dalam riwayat lain, Abu Abdillah (Ahmad) pernah berkata tentang orang yang memakan daging unta, "Jika dia tidak mengetahui maka tidak wajib baginya berwudhu. Tetapi jika dia sudah mengetahui dan mendengar maka bagi orang tersebut wajib berwudhu, sebab dia telah mengetahui. Artinya, dia tidak sama dengan orang yang tidak tahu dan tidak mengetahui." Al Khallal berkata, "Demikianlah pendapat Abu Abdilah tentang makan daging unta."

Dalil kami tentang hal ini adalah riwayat yang diceritakan oleh Barra bin Azib, dia berkata, "Rasulullah SAW pernah ditanya tentang daging unta. Maka beliau menjawab, "Berwudhulah karena

---

[356] HR. Ad-Daruquthni, 1/151. Dalam *At-Ta'liiq Al-Mughni* disebutkan bahwa dalam sanad hadits ini ada Fadhl bin Mukhtar. Dia adalah seorang yang sangat *dha'if*. Selain itu, Syu'bah, budak Ibnu Abbas adalah seorang yang *dha'if*. Ibnu Ady berkata, "Status dasar hadits ini adalah *mauquf*."

[357] HR. Abu Daud, 192, At-Tirmidzi, 80, dan An-Nasa`i, 1/107. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

memakannya'."[358] Juga riwayat yang diceritakan oleh Jabir bin Samurah dari Nabi SAW, seperti yang diriwayatkan oleh Muslim.

Selain itu, Ahmad pernah meriwayatkan dengan sanadnya dari Usaid bin Hudhair RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

تَوَضَّئُوْا مِنْ لُحُومِ الإِبِلِ وَلاَ تَتَوَضَّئُوْا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ.

'Berwudhulah karena makan daging unta dan janganlah berwudhu karena makan daging kambing'."[359]

Ibnu Majah juga meriwayatkan hadits seperti ini dari Abdullah bin Umar dari Nabi SAW.[360]

Ahmad dan Ishaq bin Rawaih berkata, "Ada dua hadits *shahih* dari Nabi SAW tentang makan daging unta, yaitu hadits Barra dan hadits Jabir bin Samurah. Sementara hadits yang orang-orang riwayatkan dari Ibnu Abbas sama sekali tidak berdasar. Bahkan sebenarnya itu adalah perkataan Ibnu Abbas sendiri."

Akan tetapi, sekalipun hadits Ibnu Abbas itu *shahih*, tetap saja hadits kami yang didahulukan, sebab hadits kami lebih *shahih* dan lebih khusus (konteksnya menyebutkan daging unta). Sesuai kaidah, riwayat yang khusus harus didahulukan daripada riwayat yang umum. Perkataan Jabirpun tidak bertentangan dengan hadits kami, karena ke*shahih*an dan kekhususan hadits kami tersebut.

Jika ada yang berkata, "Hadits Jabir terkebelakang datangnya, maka dia menjadi *naashikh* (penghapus)."

Kami menjawab, "Tidak benar hadits Jabir menjadi *naasikh* karena empat alasan. *Pertama,* perintah berwudhu bagi orang yang memakan daging unta terkebelakang datangnya dari penghapusan hukum berwudhu

---

358 HR. Abu Daud, 1/ح 148, At-Tirmidzi, 1/81, Ibnu Majah, 1/494, dan Ahmad, 4/288 dan 303. Guru kami Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

359 HR. Muslim, 1/275/97, dari hadits Jabir bin Samurah RA, dan Ahmad dengan lafazhnya dari hadits Usaid bin Hudhair, 4/352. Dalam sanad haditsnya ada Hajjaj bin Arthah. Hadits ini memiliki *syahid* pada Muslim, seperti yang telah disebutkan, juga pada Ibnu Majah dari hadits Barra RA dan Jabir bin Samurah RA.

360 HR. Ibnu Majah, 1/496. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dha'if.*"

karena memakan sesuatu yang disentuh api, atau datang berbarengan dengannya. Seperti dalam riwayat yang Rasulullah SAW menyebutkan perintah berwudhu karena makan daging unta berbarengan dengan larangan berwudhu karena makan daging kambing, padahal daging kambing juga makanan yang dimasak dengan api.

Bisa jadi penghapusan ini berlaku dengan adanya larangan berwudhu karena makan daging kambing, atau bisa juga dengan sesuatu yang datang sebelum hukum yang dihapus.

Jika karena sesuatu yang datang sebelum hukum yang dihapus, padahal perintah berwudhu karena memakan daging unta datang berbarengan dengan penghapusan perintah wudhu karena memakan makanan yang dipanggang dengan api, maka bagaimana bisa perintah wudhu karena makan daging unta dihapus, semetara salah satu syarat nasakh adalah penghapus harus datang belakangan?! Jika penghapus datang sebelum yang penghapus maka jelas tidak bisa menghapus.

Kedua, makan daging unta menyebabkan batalnya wudhu karena yang dimakan itu adalah daging unta, bukan karena dimasak dengan api. Artinya, tetap batal wudhu karena memakan daging unta sekalipun masih mentah. Sesuai kaidah, penghapusan salah satu dua alasan hukum tidak bisa membuat alasan hukum yang lain menjadi terhapus juga. Seperti seandainya diharamkan menikahi seorang perempuan karena perempuan itu adalah saudari susuan dan anak tiri. Terhapusnya hukum haram menikahi perempuan karena anak tiri tidak bisa menjadi alasan terhapusnya hukum haram menikahi saudari susuan.

Ketiga, riwayat lain adalah umum, sedangkan riwayat kami adalah khusus. Riwayat yang umum tidak bisa menasakh riwayat yang khusus, sebab salah satu syarat nasakh adalah kedua riwayat tidak bisa digabungkan. Menggabungkan antara riwayat yang umum dan yang khusus itu mungkin saja, yaitu dengan memasukkan apa yang tidak disebutkan oleh riwayat yang khusus ke dalam riwayat yang umum.

Keempat, status riwayat kami adalah *shahih*, kuat lagi khusus, sedangkan status riwayat lain adalah *dha'if*. Oleh karena itu tidak bisa menjadi penghapus."

Jika ada yang berkata, "Perintah wudhu dalam riwayat kalian bisa berarti perintah yang menunjukkan sunnah, maka kitapun harus

menghukumkannya demikian. Atau bisa juga berarti bahwa yang beliau maksudkan adalah berwudhu sebelum makan dan mencuci kedua tangan setelah makan. Sebab, kata wudhu apabila diiringi dengan kata makanan maka maksudnya adalah mencuci kedua tangan. Rasulullah SAW sendiri selalu berwudhu (mencuci tangan) setiap sebelum dan sesudah makan. Lalu beliau mengkhusukan dengan mencuci tangan karena memakan daging unta, sebab daging unta itu mengandung unsur panas dan berlemak tinggi yang tidak ada pada makanan lain."

Kami menjawab, "Pernyataan pertama menyalahi konteks lahir, dari tiga sudut. *Pertama,* kata perintah itu selalu dihukumkan wajib. *Kedua,* Nabi SAW ditanya tentang hukum daging unta, lalu beliau menjawab dengan perintah wudhu karena memakannya. Maka tidak boleh menghukumkan perintah itu selain perintah wajib. Jika tidak demikian maka jawaban beliau itu akan menjadi sebuah ketidakpastian bagi si penanya, bukan menjadi sebuah jawaban. *Ketiga,* Nabi SAW menyebutkan perintah berwudhu karena makan daging unta berbarengan dengan larangan berwudhu karena makan daging kambing. Maksud larangan di sini adalah tidak wajib berwudhu, bukan haram berwudhu. Dengan demikian, jelaslah bahwa perintah di sini adalah perintah wajib, karena adanya perbedaan tersebut.

Pernyataan kedua tidak benar, berdasarkan empat hal. *Pertama,* bila yang beliau maksudkan adalah berwudhu sebelum makan dan mencuci kedua tangan setelah makan maka tentu harus menghukumi perintah sebagai perintah sunnah, sebab mencuci tangan tidaklah wajib. Namun kami telah menjelaskan kekeliruan kemungkinan ini.

Kedua, wudhu, apabila disebutkan dengan bahasa agama, wajib mengartikannya sesuai istilah agama, bukan istilah bahasa.

Ketiga, jawaban itu merupakan jawaban dari pertanyaan si penanya yang menanyakan tentang hukum wudhu karena makan daging unta. Maka tidak mungkin dipahami dari pertanyaan itu selain wudhu untuk shalat.

Keempat, seandainya yang dimaksudkan dengan wudhu itu adalah mencuci tangan niscaya beliau tidak membedakan antara daging unta dan daging kambing. Sebab mencuci tangan setelah memakan kedua daging itu adalah sunnah. Beliau pernah bersabda,

مَنْ بَاتَ وَفِي يَدِهِ رِيحُ غَمَرٍ فَلَمْ يَغْسِلْ يَدَهُ فَأَصَابَهُ شَيْءٌ فَلاَ يَلُومَنَّ إِلاَّ نَفْسَهُ

'Siapa yang tidur, sementara di tangannya masih ada bau lemak daging, lalu dia tertimpa sesuatu (musibah/penyakit) maka janganlah dia mencela kecuali dirinya sendiri.'[361]

Selain itu, bila ingin mengartikan suatu kata dengan selain arti zhahirnya maka harus ada dalil tentang hal itu. Dalil itupun harus lebih kuat atau sama kuat dengan dalil arti zhahir yang akan ditinggalkan tersebut. Sayangnya mereka tidak memiliki dalil untuk itu."

Pasal: Tentang meminum susu unta ada dua riwayat. *Pertama,* membatalkan wudhu. Ini berdasarkan riwayat Usaid bin Hudhair, bahwa Nabi SAW bersabda,

تَوَضَّئُوا مِنْ لُحُوْمِ الإِبِلِ وَ أَلْبَانِهَا.

"*Berwudhulah karena memakan daging unta dan meminum susunya.*"[362]

Dalam redaksi lain disebutkan, bahwa Nabi SAW pernah ditanya tentang susu unta. Maka beliau menjawab, "*Berwudhulah karena meminum susu unta.*" Lalu beliau ditanya tentang meminum susu kambing. Maka beliau menjawab, "*Jangan berwudhu karena meminum susunya.*"[363] Riwayat seperti ini juga pernah diceritakan dari Abdullah bin Amr RA.

Kedua, tidak batal wudhu karena meminum susu unta. Sebab, hadits *shahih* hanya menyebutkan tentang daging. Oleh karena itu, hukum wajib berwudhu karena meminum susu unta tidak masuk akal.

---

361 HR. Ibnu Majah, 1/ج 497. Dalam sanad hadits ini ada Baqiyah bin Walid, seorang yang suka men-*tadlis* hadits, dan Khalid bin Yazid, seorang yang *majhul* (tidak dikenal).

362 HR. Ahmad, 2/ 263, 344 dan 537, Abu Daud, 3852, At-Tirmidzi, 1858, dan Ibnu Majah, 3397. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

363 HR. Ibnu Majah, 1/ج 496.

Kita hanya wajib menghukumi sesuai dengan apa yang tersebut dalam nash.

Selain yang tertera dalam nash daripada anggota badan unta, seperti ati, limpa, lemak, minyak, kulit, jeroan dan lain-lain ada dua pendapat.

1). Tidak batal wudhu karena memakannya, sebab nash tidak pernah menyinggung hal itu.

2). Batal wudhu karena memakannya, sebab itu semua termasuk unta. Sekalipun yang disebut hanya daging, namun yang dimaksudkan adalah seluruh badan. Disebut daging, karena daginglah yang paling banyak dimanfaatkan. Allah SWT juga hanya menyebutkan haram memakan daging babi, padahal yang dimaksudkan adalah keseluruhan badan babi tersebut.

Pasal: Selain makanan dari daging unta, tidak wajib berwudhu setelah memakannya, baik yang dipanggang dengan api maupun tidak. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Pendapat ini juga diriwayatkan dari para khalifah yang empat, Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Amir bin Rabi'ah, Abu Darda, Abu Umamah dan mayoritas ahli fikih. Sampai sekarang kami tidak pernah mendengar ada perbedaan tentang hal ini.

Namun ada sejumlah ulama salaf yang berpendapat bahwa wajib berwudhu setelah memakan makanan yang dipanggang dengan api. Di antara mereka adalah Ibnu Umar, Zaid bin Tsabit, Abu Thalhah, Abu Musa, Abu Hurairah, Anas, Umar bin Abdul Aziz, Abu Majlaz, Abu Qilabah, Hasan dan Az-Zuhri. Pendapat ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah, Zaid dan Aisyah RA, bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda, "*Berwudhulah setelah memakan makanan yang dimasak dengan api.*"[364] Dalam redaksi lain: "*Wudhu itu (batal) karena memakan makanan yang dimasak dengan api.*"[365]

Dalil kami adalah sabda Nabi SAW, "*Dan janganlah kalian berwudhu karena memakan daging kambing.*" Juga perkataan Jabir RA, "Salah satu dari dua hal yang ditegaskan oleh Rasulullah SAW adalah tidak berwudhu setelah makan makanan yang dipanggang dengan api."

---

[364] HR. Muslim, Haid/ح 352 dan 353.

[365] HR. Muslim, Haid/90.

49. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Memandikan mayit."

Sahabat kami berbeda pendapat tentang kewajiban berwudhu karena memandikan mayit. Mayoritas mereka mengatakan bahwa wajib berwudhu karenanya, baik mayit itu masih kecil maupun sudah dewasa, baik laki-laki maupun perempuan, dan baik muslim maupun kafir.

Pendapat ini juga dipegang oleh Ishaq dan An-Nakha'i. Demikian pula yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Abu Hurairah. Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas bahwa mereka pernah memerintahkan pemandi mayit untuk berwudhu. Diriwayatkan dari Abu Hurairah RA bahwa dia berkata, "Minimal, pemandi mayit itu berwudhu. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat tentang hal ini di kalangan sahabat."

Alasan lain wajib berwudhu bagi pemandi mayit adalah bisa dipastikan pemandi mayit itu menyentuh kemaluan mayit. Artinya, perkiraan ini dianggap sama dengan keyakinan, seperti tidur dianggap sama dengan berhadats.

Sementara itu, Abul Hasan At-Tamimi berkata, "Tidak wajib berwudhu bagi pemandi mayit. Inilah pendapat mayoritas ahli fikih. Ini juga merupakan pendapat yang benar, *insya Allah*. Sebab, hukum wajib itu hanya ditetapkan oleh syara'. Sementara tidak ada satupun nash atau makna yang terkandung dalam nash yang mewajibkan wudhu karena memandikan mayit. Oleh karena itu, tidaklah batal wudhu karena memandikan mayit. Selain itu, mayit itu adalah manusia, maka sama seperti memandikan manusia yang masih hidup.

Adapun riwayat dari Ahmad tentang wajib berwudhu bagi pemandi mayit, diartikan dengan sunnah berwudhu, bukan wajib berwudhu. Sebab, sikap Ahmad sendiri mengisyaratkan tidak wajibnya berwudhu. Dia tidak memegang hadits,

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ.

"*Barangsiapa yang memandikan seorang mayit maka hendaklah dia mandi.*"[366]

---

[366] HR. Ahmad dalam *Musnad*nya, 1/103 dan 130, Abu Daud, 2/ح 316, At-Tirmidzi, 993, dan Ibnu Majah, 1463. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Ahmad beralasan bahwa status yang benar untuk hadits ini adalah *mauquf* (sanadnya hanya sampai) pada Abu Hurairah RA.

Jika Imam Ahmad tidak mewajibkan mandi sekalipun ada perkataan Abu Hurairah, -padahal bisa jadi itu adalah sabda Rasulullah SAW-, maka tidak mewajibkan berwudhu, sekalipun dia pernah mengatakan wajib berwudhu karena memandikan mayit, tentu lebih pantas dan lebih tepat.

50. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan dengan syahwat."

Pendapat yang paling populer dalam mazhab Ahmad tentang menyentuh perempuan dengan syahwat adalah membatalkan wudhu. Namun tidak membatalkan wudhu bila bersentuhan itu tanpa syahwat. Demikian pula pendapat Alqamah, Abu Ubaidah, An-Nakha'i, Hakam, Malik, Sufyan Ats-Tsauri, Ishaq dan Asy-Sya'bi. Mereka pernah berkata, "Wajib berwudhu bagi orang yang mencium dengan syahwat dan tidak wajib berwudhu bagi orang yang mencium karena kasih sayang."

Di antara ulama yang mewajibkan berwudhu karena mencium adalah Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Az-Zuhri, Zaid bin Aslam, Makhul, Yahya Al Anshari, Rabi'ah, Al Auza'i, Sa'id bin Abdul Aziz dan Asy-Syafi'i.

Ahmad berkata, "Para ulama Madinah dan ulama Kufah masih berpendapat bahwa ciuman itu termasuk sentuhan yang membatalkan wudhu." Kemudian mereka —termasuk juga Abu Hanifah— berpendapat bahwa tidak batal wudhu karena mencium. Mereka berpegang dengan hadits Urwah. Namun menurut kami ini adalah sebuah kekeliruan.

Menurut riwayat kedua dari Ahmad, bahwa tidak batal wuhdu karena sentuhan dalam keadaan apapun. Menurutnya, ini adalah pendapat Ali, Ibnu Abbas, Atha`, Thawus, Hasan dan Masruq. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah. Ini berdasarkan riwayat yang diceritakan oleh Hubaib dari Urwah dari Aisyah RA, bahwa Nabi SAW pernah mencium seorang istri beliau, lalu beliau keluar menuju shalat, tanpa berwudhu.[367] Hadits populer ini juga diriwayatkan oleh Ibrahim At-Taimi

---

[367] HR. Abu Daud, 179, At-Tirmidzi, 66, dan Ibnu Majah, 502. Al Albani

dari Aisyah RA.

Selain itu, hukum wajib itu hanya ditetapkan oleh syara', sedangkan nash syara' atau makna yang terkandung di dalamnya tidak pernah menyinggung tentang hal ini. Adapun firman Allah SWT, *"Atau menyentuh perempuan."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Maksud menyentuh itu adalah jimak. *Al Mass* artinya jimak, begitu juga *al-lams.*

Riwayat ketiga dari Ahmad, bahwa menyentuh itu membatalkan wudhu dalam keadaan apapun. Pendapat ini pula yang dipegang dalam mazhab Asy-Syafi'i, berdasarkan keumuman firman Allah SWT, *"Atau menyentuh perempuan." Al-lams* arti dasarnya adalah bertemunya dua kulit. Seperti juga dalam firman Allah SWT yang menceritakan tentang perkataan jin, *"Dan sesungguhnya kami menyentuh langit."* (Qs. Al Jin [72]:8)

Seorang penyair juga berkata dalam syairnya:

Aku sentuhkan telapak tanganku dengan telapak tangannya, demi mencari kepuasan

Ibnu Mas'ud membaca, *"Au laamastum an-nisaa`"* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) sebagai berikut, *"Au lamastum an-nisaa`"*

Sedangkan status hadits tentang ciuman, semua sanadnya cacat. Yahya bin Sa'id berkata, "Ceritakan kepadaku bahwa hadits ini adalah samar, tidak ada dasar sedikitpun." Ahmad menjawab, "Kami melihat bahwa kedua hadits ini –maksudnya, hadits Ibrahim At-Taimi dan hadits Urwah- adalah salah." Ahmad berkata lagi, "Tidak ada riwayat *shahih* yang menyatakan bahwa Ibrahim At-Taimi mendengar dari Aisyah RA. Sementara Urwah di sini adalah Urwah Al-Mazani. Dia tidak pernah bertemu dengan Aisyah RA. Seperti ini juga yang dikatakan oleh Sufyan Ats-Tsauri."

Imam Ahmad berkata lagi, "Hubaib tidak pernah menceritakan kepada kami kecuali dari Urwah Al Mazani, bukan Urwah bin Zubair. Ishaq pernah berkata, 'Jangan kalian mengira bahwa Hubaib pernah bertemu Urwah'."

Ahmad berkata, "Ada kemungkinan seorang laki-laki mencium istrinya tanpa syahwat, tetapi karena rasa kasih, penghargaan atau cinta

---

menganggap *shahih* riwayat ini.

kepadanya. Tidakkah kamu lihat sebuah riwayat dari Nabi SAW bahwa beliau pernah datang dari sebuah perjalanan, lalu beliau mencium Fathimah. Artinya, ciuman itu ada yang karena syahwat dan ada pula yang tidak karena syahwat. Bisa diprediksikan pula bahwa beliau mencium dengan ada penghalang.

Terlepas dari itu, sentuhan tanpa syahwat tidak membatalkan wudhu, sebab Nabi SAW pernah menyentuh istri beliau dalam shalat dan istri beliaupun menyentuh beliau.

Seandainya sentuhan itu membatalkan wudhu pastilah beliau tidak akan melanjutkan shalat. Aisyah RA berkata, 'Rasulullah SAW pernah shalat, sementara aku berbaring di hadapan beliau seperti berbaringnya mayit. Apabila beliau ingin sujud, beliau sentuh aku dengan tangan, maka akupun menekukkan kakiku.'[368] Dalam hadits lain, 'Apabila beliau ingin shalat witir, beliau menyentuhku dengan salah satu kaki beliau.'[369]

Hasan meriwayatkan, 'Nabi SAW pernah duduk dalam shalat. Tiba-tiba beliau memegang kaki Aisyah tanpa syahwat.'[370] Dari Aisyah RA, dia berkata, 'Pada suatu malam, aku tidak menemukan Nabi SAW di sisiku. Maka akupun segera mencari beliau. Tetapi tiba-tiba tanganku menyentuh kedua kaki beliau yang dalam keadaan tegak. Ternyata saat itu beliau sedang sujud. Beliau berucap –dalam sujud-,

اَللّٰهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ.

'*Aku berlindung dengan keridhaan-Mu dari kemurkaan-Mu dan dengan keselamatan-Mu dari siksaan-Mu.*'[371]

Nabi SAW juga pernah shalat sambil menggendong Umamah binti Abul Ash bin Rabi'. Apabila sujud, beliau meletakkan Umamah dan apabila berdiri, beliau kembali menggendongnya.[372] Dalam keadaan seperti ini, beliau pasti menyentuh Umamah. Namun karena sentuhan

---

368 HR. Al Bukhari, 1/ح 383/ *Fath Al Bari*, dan Muslim, 1/366, dari hadits Aisyah RA.

369 HR. Ahmad dalam *Musnad*nya, 6/182.

370 Silakan lihat *Sunan An-Nasa`i*, 1/101 dan 102, dari hadits Aisyah RA.

371 HR. Muslim, 1/352, An-Nasa`i, 1/101, Ahmad, 6/58,201, dan Abu Daud, 1/ح 879. Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

372 HR. Al Bukhari, 1/ح 516/ *Fath Al Bari*, dan Muslim, 1/385 dan 386.

tanpa syahwat, maka tidaklah membatalkan wudhu, seperti halnya menyentuh para perempuan yang semahram."

Sebenarnya, sentuhan bukanlah hadats. Sentuhan itu membatalkan wudhu karena sentuhan dapat membawa kepada suatu keadaan yang menyebabkan keluarnya *madzi* atau mani. Keadaan itulah yang menjadi acuan, yakni keadaan syahwat.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara perempuan asing maupun perempuan semahram, dewasa maupun anak-anak. Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Menyentuh perempuan yang semahram tidak membatalkan wudhu. Begitu juga menyentuh perempuan yang masih kecil, menurut salah satu pendapatnya. Sebab, menyentuh perempuan yang semahram dan perempuan yang masih kecil itu tidak akan mengakibatkan keluarnya *madzi* atau mani. Sama seperti seorang laki-laki menyentuh laki-laki lain."

Dalil kami adalah keumuman nash. Acuan pada sentuhan yang membatalkan wudhu itu adalah syahwat. Oleh karena itu, apabila dengan syahwat maka sentuhan itu membatalkan wudhu.

Sedangkan tentang menyentuh mayit, ada dua pendapat. *Pertama,* batal, berdasarkan keumuman ayat. *Kedua,* tidak batal. Inilah pendapat yang dipegang oleh Syarif Abu Ja'far dan Ibnu Uqail. Sebab, mayit tidak akan menimbulkan syahwat. Sama seperti laki-laki yang menyentuh laki-laki.

Pasal: Sentuhan yang membatalkan wudhu itu tidak harus dengan tangan, namun bagian kulit manapun yang bersentuhan dengan syahwat maka sentuhan itu membatalkan wudhu. Tidak ada perbedaan pula antara anggota tubuh asli dengan anggota tubuh tambahan (tak berfungsi).

Diriwayatkan dari Al Auza'i bahwa tidak batal wudhu karena sentuhan kecuali sentuhan dengan salah satu anggota wudhu.

Kami tetap memegang keumuman nash. Sebab, *takhshish* (pengkhususan) tanpa ada dalil yang menyatakan adanya *takhshish* tidaklah benar.

Tidak batal wudhu karena menyentuh rambut perempuan. Begitu juga dengan menyentuh kuku dan gigi. Ini adalah pendapat dalam mazhab Asy-Syafi'i. Sebab, anggota-anggota itu termasuk anggota yang

tidak jatuh thalak atas perempuan bila menthalak dengan penyebutkan anggota tersebut, atau menzhihar anggota tersebut. Selain itu, rambut binatang tidak najis jika binatang tersebut mati atau karena terpotong dari tubuhnya, sementara binatang itu masih hidup.

Pasal: Tidak batal wudhu seseorang jika dia menyentuh perempuan dari balik penghalang. Ini menurut pendapat mayoritas ahli ilmu. Malik dan Laits berkata, "Tetap batal wudhu, jika seseorang menyentuh perempuan dengan beralaskan kain yang tipis. Seperti ini pula pendapat Rabi'ah. Dia berkata, 'Batal wudhu, apabila seseorang menyentuh perempuan dari balik kain yang tipis dengan syahwat, sebab adanya syahwat itu'." Al Marrudzi berkata, "Kami tidak mengetahui seorangpun berkata demikian selain Malik dan Al-Laits."

Menurut kami, seseorang yang menyentuh perempuan dari balik penghalang itu tidak menyentuh tubuh perempuan. Dia seperti orang yang menyentuh baju perempuan. Dengan demikian, syahwat tidak mungkin muncul.

Pasal: Jika seorang perempuan menyentuh laki-laki dan mereka merasakan syahwat maka menurut Al Khiraqi, wudhu perempuan dan laki-laki itu batal dengan sebab kulit mereka bersentuhan.

Ahmad pernah ditanya tentang perempuan yang menyentuh suaminya. Imam Ahmad pun menjawab, "Aku tidak pernah mendengar satu riwayatpun tentang hal itu. istri itu sama seperti saudari. Tetapi menurutku, lebih baik dia berwudhu, sebab dia yang menyentuh. Oleh karena itu dia seperti laki-laki. Wudhu orang yang disentuh juga batal, jika dia merasakan syahwat.

Batal wudhu dengan sebab bertemunya dua kulit tidak membedakan antara orang yang menyentuh dan orang yang disentuh, seperti batal wudhu dengan sebab bertemunya dua sunatan.

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa tidak batal wudhu perempuan dan tidak batal juga wudhu orang yang disentuh.

Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat, yakni seperti dua riwayat di atas. Alasan tidak batal wudhu adalah sebab nash hanya menyebutkan batal wudhu dengan sebab menyentuh perempuan. Orang yang menyentuh itu tentunya adalah laki-laki. Maka batal wudhu hanya bagi

laki-laki. Sementara perempuan dan orang yang disentuh tidak ada nash yang menerangkan tentang mereka. Selain itu, syahwat pada orang yang menyentuh lebih besar dan lebih mendorong keluarnya *madzi* atau mani daripada pada orang yang disentuh.

Pasal: Tidak batal wudhu dengan sebab menyentuh anggota tubuh perempuan yang terpisah dari tubuhnya, sebab anggota itu tidak lagi menjadi bagian dari tubuhnya dan tidak lagi mendatangkan syahwat.

Wudhu juga tidak batal dengan sebab menyentuh laki-laki dan anak-anak, dan tidak batal wudhu perempuan karena menyentuh perempuan, sebab semua ini tidak termasuk dalam ayat atau dalam makna yang terkandung dalam ayat. Selain itu, perempuan adalah tempat munculnya syahwat laki-laki, baik menurut agama maupun menurut tabiat manusia.

Wudhu juga tidak batal dengan sebab menyentuh binatang dan *khuntsa musykil*, sebab statusnya tidak diketahui secara pasti. Tidak batal pula wudhu *khuntsa musykil* dengan sebab menyentuh laki-laki atau perempuan. Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat tentang hal ini. *Allahu a'lam*.

51. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Barangsiapa yang yakin suci dan ragu-ragu dalam berhadats, atau yakin berhadats dan ragu-ragu suci maka hukumnya mengikuti apa yang dia yakini."

Artinya, apabila dia yakin bahwa dia telah berwudhu lalu ragu-ragu apakah dia berhadats atau tidak maka dia masih suci. Sebaliknya, jika dia berhadats, lalu ragu-ragu apakah dia telah berwudhu atau tidak maka dia berhadats. Pada dua keadaan ini, seseorang dihukumkan seperti apa yang diketahuinya sebelum ragu-ragu. Ini juga adalah pendapat Sufyan Ats-Tsauri, ulama Iraq, Al Auza'i, Asy-Syafi'i dan seluruh ulama, menurut sepengetahuanku, kecuali Hasan dan Malik. Hasan berkata, "Jika seseorang ragu-ragu dalam berhadats di waktu shalat maka dia harus meneruskan shalatnya. Namun jika sebelum terjadi masuk shalat maka dia harus berwudhu."

Sedangkan Malik berkata, "Jika seseorang ragu-ragu dalam berhadats; jika keraguan itu sering maka dia masih dalam keadaan

wudhu. Namun jika keraguan itu tidak sering maka dia harus berwudhu, sebab seseorang tidak boleh masuk dalam shalat dengan kondisi ada keraguan. Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Zaid, dia berkata: Diceritakan kepada Rasulullah SAW tentang seseorang yang ragu-ragu dalam keadaan shalat, bahwa dia merasakan sesuatu (yang membatalkan wudhu). Rasulullah SAW menjawab,

لاَ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا.

'Hendaklah dia tidak meninggalkan shalat hingga dia mendengar suara atau mencium bau'."[373]

Dalam riwayat Muslim, Abu Hurairah RA berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخَرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لاَ، فَلاَ يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا.

'Apabila salah seorang dari kalian merasakan sesuatu di perutnya lalu dia ragu-ragu, apakah keluar atau tidak maka janganlah dia keluar dari masjid hingga dia mendengar suara atau mencium bau'."[374]

Alasan lain adalah karena apabila seseorang ragu-ragu, berarti dua perkara saling bertentangan dalam dirinya. Maka wajib menjatuhkan keduanya. Seperti dua bukti yang saling bertentangan. Tidak ada perbedaan antara salah satu dari dua perkara itu lebih kuat dalam perkiraannya atau tidak, sebab perkiraan yang lebih kuat apabila tidak berdasarkan ketentuan syar'i maka tetap tidak bisa dijadikan acuan. Sama seperti seorang hakim, dia tidak boleh memutuskan berdasarkan keterangan salah satu pihak yang bertikai hanya karena dalam perkiraannya dialah yang benar, tanpa ada dalil.

Pasal: Apabila seseorang yakin suci dan dalam waktu yang sama yakin berhadats, misalnya seseorang yang pada waktu Zhuhur

---

373 HR. Al Bukhari, 1/ح 137/ *Fath Al Bari*, dan Muslim, 1/276, dari hadits Abdullah bin Zaid RA.

374 HR. Muslim, 1/276/99, dan Ahmad, 2/414, dari hadits Abu Hurairah RA.

suci dan berhadats, namun dia tidak tahu mana yang lebih dahulu, maka dia harus mengembalikan kepada keadaannya sebelum masuk waktu Zhuhur.

Jika sebelum masuk waktu zuhur dia berhadats maka dia berarti suci, sebab dia yakin bahwa dia telah pindah dari hadats kepada suci dan tidak yakin hilang kesucian itu. Sementara hadats yang dia yakini setelah masuk waktu Zhuhur itu bisa jadi sebelum dia bersuci dan bisa juga setelahnya. Namun adanya hadats setelah suci itu diragukan. Maka suci yang diyakini tidak bisa dihilangkan dengan keraguan. Seperti seandainya ada sebuah bukti yang menegaskan bahwa seseorang telah membayar utang kepada Zaid. Lalu ada orang yang bersaksi bahwa Zaid mengaku seseorang itu masih punya utang. Maka seseorang itu tidak memiliki utang, karena bisa jadi pengakuan itu sebelum pelunasan.

Jika sebelum masuk waktu zuhur dia suci maka berarti dia berhadats, berdasarkan lawan dari apa yang telah kami sebutkan di atas.

Pasal: Jika seseorang yakin bahwa pada waktu Zhuhur wudhunya batal, lalu dia berwudhu karena suatu hadats, kemudian dia ragu-ragu mana yang lebih dahulu telah dia lakukan, maka jika sebelum masuk waktu Zhuhur dia suci maka sekarang dia suci, sebab dia yakin bahwa wudhunya telah batal, kemudian dia berwudhu. Tidak mungkin dia berwudhu karena suatu hadats dengan masih adanya kesucian. Sementara batalnya wudhu kedua diragukan maka yang yakin tidak bisa dihilangkan dengan ragu-ragu.

Namun jika sebelum masuk waktu zuhur dia berhadats maka sekarang dia berhadats, sebab dia yakin bahwa dia telah pindah dari hadats kepada kesucian, lalu kesucian itu batal. Adapun kesucian setelah batalnya kesucian itu masih diragukan. *Allahu a'lam.*

Inilah hal-hal yang membatalkan wudhu. Selain dari hal-hal tersebut di atas, menurut pendapat mayoritas ulama tidaklah membatalkan wudhu. Tetapi diriwaytakan dari Mujahid, Hakam dan Hammad, bahwa wajib wudhu karena memotong kumis, kuku dan mencabut bulu ketiak. Sedangkan pendapat jumhur ulama tidak wajib wudhu karenanya. Kamipun tidak mengetahui jika mereka yang mengatakan batal wudhu karena memotong kumis, kuku dan mencabut bulu ketiak itu memiliki dalil atas perkataan tersebut. *Allahu a'lam.*

بَابُ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ

BAB
HAL-HAL YANG MEWAJIBKAN MANDI

Abu Muhammad bin Barri An-Nahwi[375] berkata, "*Ghasl al-janaabah.*" Ibnu As-Sakit[376] berkata, "*Al Ghaslu* artinya air yang dengannya seseorang mandi. Sedangkan *al ghislu* artinya sesuatu yang dengannya seseorang membasuh kepala."

52. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Hal-hal yang mewajibkan mandi itu adalah keluar mani."

Hal-hal yang mewajibkan mandi ada enam, dan yang pertama adalah keluar mani. Yaitu, air kental yang keluar memancar pada saat syahwat memuncak; Ini adalah air mani laki-laki. Sedangkan air mani perempuan berwarna kuning dan tidak kental.

Muslim meriwayatkan dalam kitabnya dengan *sanad*-nya, bahwa Ummu Sulaim RA menceritakan, bahwa ia pernah bertanya kepada Nabi SAW tentang seorang perempuan yang bermimpi seperti mimpi yang dialami seorang laki-laki. Rasulullah SAW lalu bersabda,

إِذَا رَأَتْ ذَلِكَ الْمَرْأَةُ فَلْتَغْتَسِلْ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: وَاسْتَحْيَيْتُ مِنْ ذَلِكَ: وَهَلْ يَكُوْنُ هَذَا؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ، فَمِنْ أَيْنَ يَكُوْنُ

---

375 Dia adalah Abu Muhammad Abdullah bin Abil Wahsy Barri bin Abdul Jabbar, seorang imam yang sangat terkenal dalam bidang nahwu, bahasa, periwayatan hadits dan ilmu hadits. Meninggal dunia di Mesir pada malam sabtu, 20 Syawal 582 H. Semoga Allah merahmatinya. Lihat, *Wafiyyat Al A'yan* (3/108 dan 109).

376 Ibnu As-Sakit adalah seorang guru besar berkebangsaan Arab. Nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq bin Sakit Al Baghdadi An Nahwi Al Muaddib. Meninggal dunia tahun 244 H. Lihat, *Tahdzib As-Siyar* (1989).

الشَّبَهُ؟ مَاءُ الرَّجُلِ غَلِيْظٌ أَبْيَضُ، وَمَاءُ الْمَرْأَةِ رَقِيْقٌ أَصْفَرُ، فَمَنْ أَيُّهِمَا عَلاَ أَوْ سَبَقَ يَكُوْنُ الشَّبَهُ.

"Apabila perempuan itu bermimpi, hendaklah ia mandi." Ummu Sulaim bertanya dengan sedikit malu, "Apakah hal itu bisa terjadi?" Rasulullah SAW menjawab, *"Iya, lalu dari mana anak bisa menyerupai orang tuanya?! Air mani laki-laki itu kental dan berwarna putih, sementara air mani perempuan itu cair dan berwarna kuning. Air mani siapa —diantara keduanya— yang lebih dominan atau lebih unggul, maka anak akan lebih serupa dengannya."*[377]

Dalam riwayat lain, Ummu Sulaim RA bertanya, "Apakah perempuan wajib mandi jika ia bermimpi (junub)?" Nabi SAW menjawab, *"Iya, apabila ia melihat air (basah)."*[378]

Dengan demikian, keluar mani yang memancar dengan syahwat itu mewajibkan mandi bagi laki-laki dan perempuan, baik dalam keadaan terjaga maupun tidur. Inilah pendapat mayoritas ahli fikih. Demikian pula yang dikatakan oleh At-Tirmidzi dan kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat tentang hal ini.

Pasal: **Jika sesuatu yang mirip air mani kelaur**, baik karena sakit atau karena cuaca dingin dan bukan karena syahwat, maka hal itu tidak mewajibkan mandi. Yang demikian ini juga menjadi pendapat Abu Hanifah dan Malik.

Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Wajib mandi karena hal tersebut." Seperti ini pula pendapat Al Khiraqi, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ.

"Apabila perempuan itu melihat air."

---

[377] HR. Muslim (1/250), dan Ahmad (3/121), (199 dan 282), dari hadits Ummu Sulaim RA.

[378] HR. Bukhari (1/130/*Fath Al Bari)*, Muslim (1/251), dan Ahmad (2/90), dari hadits Ummu Sulaim RA.

Sabda beliau,

الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ.

"Air (atau mandi) karena (keluar) air (mani)."[379]

Dengan demikian, karen air mani telah keluar, maka wajib untuk mandi, seperti air mani keluar pada saat dalam keadaan pingsan.

Dalil kami adalah Nabi SAW telah menyebutkan air mani yang mewajibkan mandi itu berwarna putih dan kental. Beliau juga pernah bersabda kepada Ali,

إِذَا فَضَخْتَ الْمَاءَ فَاغْتَسِلْ.

"Apabila air mani keluar memancar maka mandilah kamu."[380]

Al Atsram meriwayatkan, *"Apabila kamu melihat memancarnya air mani, maka mandilah."*[381]

Ibrahim Al Harbi[382] berkata, "Air mani keluar dengan cepat." Adapun sabda Rasulullah SAW, *"Apabila melihat air"* maksudnya adalah bermimpi (junub), adapun keluarnya air mani dalam mimpi juga karena syahwat. Alasan lain adalah, sebab bisa jadi yang keluar itu bukan air mani.

Pasal: Seseorang yang menahan keluaranya air mani. Apabila seseorang merasa air maninya akan keluar ketika syahwat, lalu ia segera memegang dzakarnya hingga air mani itu tidak keluar, maka tidak wajib

---

379 HR. Muslim (1/269), Ahmad (3/29), Abu Daud (215), At-Tirmidzi (112), Ibnu Majah (607), dan An-Nasa`i (1/115).

380 HR. Muslim (1/269), Ahmad (3/29), dan An-Nasa`i (1/111). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

381 HR. Ahmad (1/125), dan An-Nasa`i (1/111). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih.*"

382 Dia adalah seorang syaikh, *hafizh*, *allamah*, *syaikhul Islam* Abu Ishaq Ibrahim bin Ishaq bin Ibrahim bin Basyir Al Baghdadi Al Harbi, penulis berbagai karya. Abu Bakar Al Khathib pernah berkata, "Dia adalah seorang imam dalam bidang ilmu pengetahuan dan kezuhudan, juga seorang yang ahli dalam bidang fikih dan seorang yang menguasai hukum. Meninggal dunia tahun 285 H. Lihat: *Siar A'lam An-Nubala`* (13/356).

mandi baginya. Hal ini menurut pendapat Al Khiraqi, salah satu riwayat dari Ahmad dan pendapat mayoritas ahli fikih.

Sementara riwayat yang masyhur dari Ahmad mewajibkan orang tersebut untuk mandi. Sebab ia tidak percaya air itu dapat kembali ke dalam tubuhnya. Al Qadhi tidak menyebutkan adanya perbedaan pendapat pada wajibnya mandi dalam kondisi seperti ini. Ahmad berkata, "Karena junub adalah bermakna menjauhnya air mani dari tempat asalnya, dan hal itu benar-benar terjadi, karenanya junub pun harus ada, dengan demikian, ada pula kewajiban untuk mandi, karena adanya kewajiban mandi itu disebabkan munculnya syahwat dengan bukti adanya aliran air mani yang terasa keluar dari persendian. Artinya, hal itu sama dengan telah keluar."

Dalil kami adalah bahwa Nabi SAW mensyaratkan mandi karena bermimpi dan memancarnya air mani, seperti dalam sabda beliau, *"Apabila melihat air"* dan *"Apabila air keluar memancar, maka hendaklah kamu mandi."* Karena itu, tanpa hal tersebut, maka hukum pun tidak dapat ditetapkan.

Berkenaan dengan perkataan Ahmad, yakni apabila air mani telah mengalir, pasti ia akan keluar, dan apabila keluarnya tertunda, maka mandinya pun ditunda, hingga air mani tersebut benar-benar keluar. Apabila air mani keluar setelahnya, maka wajib bagi seseorang untuk mandi, baik seseorang yang menunda keluarnya air mani itu telah mandi atau belum. Sebab mani keluar dengan syahwat, sehingga hal inilah yang mewajibkan mandi. Juga sama seperti apabila air mani keluar pada saat ia tidak ditahan keluar.

Ahmad pernah berkata tentang seorang laki-laki yang berhubungan badan dengan istrinya, namun tidak sampai mengeluarkan air mani. Dan, setelah sang suami mandi, air maninya baru keluar, maka laki-laki itu wajib mandi.

Ahmad juga pernah ditanya tentang seseorang yang bermimpi berjima', lalu ia terbangun dan ia tidak mendapati ada yang basah sedikitpun. Namun ketika ia berjalan, air maninya keluar. Dalam hal ini ia menjawab bahwa ia harus mandi.

Al Qadhi berkata tentang orang yang merasa telah mengalirnya air mani, lalu ia memegang dzakarnya hingga tidak jadi keluar. Lalu ia

mandi. Namun setelah ia kencing, air mani keluar tanpa ada rasa syahwat, maka dalam hal ini ia tidak terkena kewajiban mandi.

Jika air mani keluar sebelum kencing, maka dalam hal ini ada dua riwayat;

Pertama, air mani yang keluar setelah kencing bukanlah air mani, maka hal itu sama seperti sesuatu yang keluar karena sakit.

Kedua, jika air mani itu keluar sebelum kencing, maka hal itu adalah benar-benar air mani yang mengalir karena sebelumnya ditahan atau tidak.

Dalil kami adalah bahwa Nabi SAW memerintahkan mandi ketika melihat air mani dan ketika memancar, dan itu harus benar-benar terjadi. Ahmad juga menegaskan wajib mandi bagi orang yang melihat air mani setelah mandi. Sebab yang demikian itu sama dengan kasus di atas.

Kami telah menyebutkan bahwa siapa yang hanya merasa akan keluarnya air mani, maka tidak wajib mandi baginya. Hal ini juga menegaskan bahwa wajibnya mandi itu karena keluarnya air mani, yang demikian itu agar tidak membawa kepada makna menafikan mandi secara keseluruhan bersama dengan terasanya air mani yang hendak keluar karena syahwat dan keluarnya air mani itu sendiri.

Pasal: Air mandi yang keluar setelah mandi junub. Hal itu baik seseorang bermimpi atau berjimak lalu keluar air mani, kemudian ia mandi, lalu setelah itu air mani kembali keluar, maka riwayat yang masyhur Ahmad adalah bahwa orang itu tidak wajib mandi. Al Khallal berkata, "Banyak riwayat dari Abu Abdullah, bahwa tidak wajib atas orang tersebut kecuali hanya berwudhu, baik setelah buang air kecil atau tidak. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ali, Ibnu Abbas, Atha`, Az-Zuhri, Malik, Al-Laits, Sufyan Ats-Tsauri dan Ishaq. Sa'id bin Jubair berkata, 'Tidak wajib baginya mandi kecuali karena syahwat'."

Namun dalam riwayat yang lain dari Ahmad disebutkan bahwa apabila air mani itu keluar setelah kencing, maka tidak wajib mandi baginya. Tetapi apabila mani keluar sebelum kencing, maka ia harus mandi. Ini juga merupakan pendapat Al Auza'i, Abu Hanifah dan Al Hasan. Alasannya, karena air mani tersebut adalah sisa air mani yang keluar dengan cara memancar dan syahwat (nikmat). Karena itu ada kewajiban mandi seperti keluarnya mani yang pertama.

Sedangkan setelah kencing, sisa air mani itu keluar tanpa memancar dan tidak dengan syahwat. Apalagi kita tidak yakin, bahwa hal itu adalah sisa air mani, sebab jika itu adalah sisa air mani pertama, tentu tidak tertunda keluarnya hingga setelah kencing.

Al Qadhi berkata, "Tentang hal ini ada riwayat ketiga, yaitu wajib mandi dalam keadaan apapun. Ini juga merupakan pendapat dalam mazhab Asy-Syafi'i, sebab yang menjadi acuan adalah keluarnya air mani, seperti hadats-hadats lainnya. Namun di tempat lain, Asy-Syafi'i berkata, 'Tidak ada kewajiban mandi, sebab yang demikian itu dalam satu rangkaian janabah. Maka tidak wajib dua kali mandi. Sebagaimana seandainya air tersebut keluar sekaligus'."

Pendapat yang benar adalah bahwa orang itu wajib mandi, sebab keluar air mani adalah salah satu yang mewajibkan seseorang untuk mandi. Apa yang disebutkan oleh Ahmad adalah batal dengan riwayat yang menyebutkan apabila seseorang jima', namun air maninya tidak keluar, lalu ia mandi, kemudian air mani keluar lagi. Ahmad menyatakan wajib mandi baginya dengan sebab keluarnya air mani. Di samping itu juga dengan sebab bertemunya dua khitan.

Pasal: Apabila seseorang yakin bahwa ia bermimpi, namun tidak menemukan adanya air mani. Dalam hal ini maka tidak wajib mandi baginya. Ibnu Mundzir berkata, "Ahli ilmu yang hafal riwayat dari Ahmad sepakat akan hal ini."[383] Akan tetapi apabila ia berjalan, lalu air mani keluar atau keluar setelah ia terjaga, maka wajib mandi baginya. Hal ini dinyatakan oleh Ahmad sendiri.

Jika ia terbangun dan melihat ada air mani, namun ia tidak ingat apakah ia telah bermimpi, maka wajib mandi baginya. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat tentang hal ini.

Hal tersebut pernah diriwayatkan dari Umar RA dan Utsman RA. Pendapat ini juga dikatakan oleh Ibnu Abbas, Atha, Sa'id bin Jubair, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Hasan, Mujahid, Qatadah, Malik, Asy-Syafi'i dan Ishaq. Sebab keluarnya mani adalah karena mimpi yang ia tidak mengingatnya.

Diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ia pernah shalat Shubuh bersama kaum muslimin. Kemudian ia pergi ke Juruf (sebuah tempat

---

383 *Al Ijma'*, Ibnu Al Mundzir, h. 21.

berjarak tiga mil utara Madinah. Di sana ada harta miliknya). Tiba-tiba, ia melihat ada air mani di bajunya. Diapun berucap, "Menurutku, hal ini tidak lain kecuali karena aku telah bermimpi." Lalu iapun mandi dan mencuci bajunya kemudian melakukan shalat.[384] Cerita seperti ini pernah juga diriwayatkan dari Utsman RA.

Aisyah RA meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang yakin bermimpi, namun ia tidak menemukan ada yang basah (keluarnya air mani). Maka beliau menjawab, *"Tidak wajib mandi baginya."*[385]

Ummu Sulaim RA meriwayatkan, bahwa ia pernah bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah perempuan wajib mandi apabila ia bermimpi?" Beliau menjawab, *"Iya, apabila ia melihat air."* Hadits ini menunjukkan bahwa tidak wajib mandi bagi perempuan kecuali apabila ia melihat air mani.

Pasal: Seseorang menemukan bagian yang basah setelah terjaga. Apabila seseorang terjaga dari tidurnya, lalu ia menemukan basah yang ia tidak tahu apakah itu adalah air mani atau bukan, maka Ahmad berkata, "Apabila seseorang menemukan bagian yang basah, maka ia harus mandi, kecuali jika ia merasakan hawa dingin atau ia orang yang suka mencumbu istrinya, sebab barangkali yang keluar itu adalah madzi. Bila demikian maka menurutku tidak wajib mandi baginya."

Begitu juga jika dzakarnya mengeluarkan mani di awal malam karena mengkhayal atau melihat, lalu setelah terjaga ia melihat basah, maka tidak wajib mandi baginya. Ini juga adalah pendapat Hasan. Sebab, basah yang dimaksud masih diragukan. Barangkali itu hanyalah madzi yang sebab keluarnya terjadi di awal malam. Tidak wajib mandi dengan adanya keraguan ini. Namun jika tidak ada keraguan, maka wajib mandi baginya, berdasarkan riwayat Aisyah RA. Di sana disebutkan bahwa ia yakin bermimpi.

---

[384] HR. Baihaqi dalam *As-Sunan* (1/170).

[385] HR. Abu Daud (1/236). Di akhir riwayat ini ada tambahan, "Maka Ummu Sulaim berkata, 'Jika perempuan yang mengalami demikian (bermimpi dan keluar mani), apakah dia wajib mandi?' Beliau menjawab, 'Ya. Perempuan adalah saudara laki-laki.'" Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hasan. Kecuali perkataan Ummu Sulaim." Hadits di atas juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, tanpa ada tambahan (1/612). Al Albani menganggap hasan hadits riwayat Ibnu Majah ini.

Mujahid dan Qatadah berkata, "Tidak wajib mandi baginya hingga ia yakin dengan keluarnya air mani yang muncrat." Qatadah berkata, "Dia harus menciumnya." Ini adalah qiyas. Di samping itu, yang diyakini adalah tetap suci, maka tidak bisa dibatalkan dengan keraguan.

Sikap yang lebih baik adalah mandi, sesuai dengan riwayat dan demi menghilangkan keraguan.

Pasal: Jika seseorang melihat air mani di bajunya, sementara tidak ada yang tidur dengan baju itu selainnya maka ia wajib mandi. Sebab Umar dan Utsman mandi ketika mereka melihat air mani di baju mereka dan karena tidak mungkin air mani keluar kecuali karena bermimpi.

Orang yang berhadats pada waktu tidur itu harus mengulang shalat. Kecuali ia melihat ada bukti yang menunjukkan bahwa ia berhadats sebelum tidur.

Jika orang yang melihat itu adalah anak yang dimungkinkan memiliki air mani, seperti anak berusia dua belas tahun, maka ia seperti laki-laki dewasa, sebab ia menemukan tanda, yaitu perkiraan ada air mani.

Jika usianya kurang dari itu, maka tidak wajib mandi baginya, sebab yang demikian itu belum bisa diperkirakan ia memiliki air mani. Maka bisa dipastikan bahwa air mani itu dari orang lain.

Sedangkan jika seorang laki-laki dewasa menemukan air mani di sebuah baju yang baju itu juga pernah digunakan orang lain, maka tidak wajib mandi baginya juga bagi orang lain itu, sebab masing-masing dari mereka beranggapan bahwa air mani itu bukan air maninya. Sebagaimana seandainya masing-masing dari mereka mendengar suara angin (kentut) dan masing-masing mengira angin itu dari temannya atau bahkan mereka tidak tahu dari siapa angin itu.

Pasal: Apabila seseorang menjimak istrinya bukan di vaginanya, lalu air maninya mengalir ke vagina istrinya, atau seseorang menjimak istrinya di vaginanya, lalu istrinya mandi, kemudian air mani laki-laki keluar dari vagina istri, maka hal itu tidak mewajibkan mandi bagi istri. Demikian juga yang dikatakan oleh Qatadah, Al Auza'i dan Ishaq.

Sementara Hasan berkata, "Perempuan itu wajib mandi, sebab yang

keluar itu adalah air mani, maka diserupakan dengan air maninya sendiri.

Tetapi pendapat pertama yang lebih baik, sebab air mani itu bukan air mani perempuan itu.

53. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bertemu dua khitan."

Artinya, tenggelamnya dzakar dalam vagina adalah hal yang mewajibkan mandi, baik kedua kemaluan itu berkhitan atau tidak dan baik tempat khitan laki-laki mengenai tempat khitan perempuan atau tidak. Seandainya satu sunatan menyentuh satu sunatan tanpa masuk ke dalam vagina, maka tidak wajib mandi, menurut kesepakatan ulama.

Para ahli fikih sepakat wajib mandi karena bertemunya dua khitan, kecuali sebuah riwayat yang diriwayatkan dari Daud bahwa ia berkata, "Tidak wajib mandi, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, *'Air (atau mandi) karena (keluar) air (mani).'*" Sejumlah sahabat Rasulullah SAW juga pernah berkata, *"Tidak wajib mandi bagi orang yang menjima' namun tidak keluar."* Mereka meriwayatkan beberapa hadits dari Nabi SAW tentang hal itu.

Sebenarnya, riwayat: *'Air (atau mandi) karena (keluar) air (mani)'* merupakan keringanan yang diberikan Rasulullah SAW. Kemudian beliau memerintahkan untuk mandi, walaupun tidak keluar air mani. Sahl bin Sa'ad berkata, "Ubay bin Ka'ab menceritakan kepadaku bahwa *'Air (mandi) karena (keluar) air (mani)'* adalah keringanan yang diberikan Rasulullah SAW, kemudian beliau melarangnya (membatalkannya)."[386] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah *hasan shahih.*

Diriwayatkan dari Abu Musa Al Asy'ari, ia berkata, "Sejumlah sahabat dari kaum Muhajirin dan kaum Anshar berbeda pendapat tentang hal itu. Sahabat dari kaum Anshar berkata, 'Tidak wajib mandi kecuali karena keluar air mani yang memancar atau karena air (mani) yang kelaur saja.' Sahabat dari kaum Muhajirin berkata, 'Bahkan apabila ia telah

---

[386] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (1/115 dan 116), Abu Daud dalam *Sunan*-nya (214), At-Tirmidzi (110), Ibnu Majah (609), dan Ibnu Khuzaimah (225). *Sanad* hadits ini dianggap *shahih* oleh Allamah Al Albani dan Syaikh Ahmad Syakir. Ibnu Hajar menyebutkan hadits ini dalam *Fath Al Bari* (1/473), lalu ia berkata, "*Sanad* hadits ini bisa dijadikan pegangan dan *nasakh* hadits ini sangat jelas." Pada Muslim dari hadits Abu Sa'id RA (1/269), dengan lafazh, *"Sesungguhnya air (mandi) karena (keluar) air (mani).*"

bercampur (walaupun tidak keluar mani) maka wajib mandi.' Abu Musa berkata, 'Aku akan mencari jawaban tentang hal ini hingga kalian puas.' Lalu aku berdiri dan meminta izin kepada Aisyah ra. Aku berkata, 'Wahai ibu –atau wahai Ummul Mu`minin-, aku ingin bertanya kepadamu tentang sesuatu, namun aku malu kepadamu.'

Aisyah RA berkata, 'Jangan malu bertanya kepadaku tentang sesuatu yang kamu tidak malu menanyakannya kepada ibumu yang melahirkanmu.'

Aku berkata, 'Apa yang mewajibkan mandi itu?' Aisyah RA menjawab, 'Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

'Apabila seseorang duduk di antara empat bagian tubuh istri dan khitan menyentuh khitan maka wajib mandi'."[387]

Dalam sebuah riwayat, Umar RA berkata, "Barangsiapa yang menyalahi hal itu, maka aku akan menjatuhkan hukuman kepadanya."[388] Abu Hurairah RA meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda, "Apabila seseorang duduk di antara empat cabang anggota badan istrinya dan menekannya, maka wajib mandi baginya."[389] Muslim menambahkan, "Sekalipun tidak keluar air mani." Al Azhari berkata, "Maksudnya, di antara dua kaki dan dua bibir lubang rahim."

Pasal: Wajib mandi bagi orang yang menjimak dan orang yang dijimak. Hal itu apabila mereka termasuk orang yang mampu mandi, baik di kemaluannya di depan atau belakang, manusia atau binatang, hidup atau mati, suka sama suka atau terpaksa, tidur atau jaga.

Sementara Abu Hanifah berkata, "Tidak wajib mandi karena menjimak mayit atau binatang, sebab itu hal jarang terjadi dan karena tidak termaktub dalam nash ataupun dalam makna yang terkandung dalam nash."

Dalil kami adalah masuknya dzakar ke dalam vagina. Karena itu,

---

387 HR. Muslim (haid/88) dengan lafazhnya dan Bukhari (1/80), dalam kitabnya.
388 HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (1/115), dengan lafazh yang hampir sama.
389 HR. Bukhari (1/291) dan Muslim (1/271/87), dari hadits Abu Hurairah RA.

wajib mandi seperti menjimak manusia yang hidup. Menjimak manusia yang sudah mati termasuk dalam keumuman hadits-hadits yang diriwayatkan.

Pasal: Jika seseorang memasukkan sebagian dzakar atau menjimak bukan di vagina, di pusar misalnya, dan tidak keluar maninya, maka tidak wajib mandi baginya. Sebab tidak ada pertemuan dua khitan.

Jika dzakar buntung, lalu sisanya dimasukkan sekadar kepala dzakar, maka wajib mandi dan hukum-hukum jimak berlaku karenanya, seperti mahar dan lainnya. Jika yang masuk kurang dari ukuran kepala dzakar, maka tidak wajib melakukan apapun baginya.

Pasal: Jika seseorang memasukkan dzakarnya di vagina banci musykil, atau banci musykil memasukkan dzakarnya ke dalam vagina atau salah seorang dari mereka menjimak yang lain di vagina, maka tidak wajib mandi bagi mereka, sebab barangkali kemaluan itu adalah tambahan (alat yang tidak berfungsi).

Jika orang yang menjimak keluar air mani atau orang yang dijimak keluar air mani dari vaginanya, maka bagi orang yang keluar air mani wajib mandi. Orang yang keluar air mani dari dzakarnya ditetapkan sebagai laki-laki dan orang yang keluar air mani dari vaginanya ditetapkan sebagai perempuan. Namun menurut Al Qadhi, tidak bisa ditetapkan status laki-laki dengan keluarnya air mani dari dzakar dan tidak bisa ditetapkan status perempuan karena keluarnya darah haid dari vagina. Juga tidak bisa ditetapkan sebagai orang baligh dengan datangnya haid.

Dalil kami, bahwa itu adalah perkara yang dikhususkan Allah pada masing-masing jenis. Keluar air mani dari dzakar merupakan bukti laki-laki dan keluar air mani dari vagina merupakan bukti perempuan. Sama seperti kencing dari dzakar untuk laki-laki dan kencing dari vagina untuk perempuan. Selain itu, air mani memancar keluar karena syahwat maka wajib mandi berdasarkan sabda Nabi SAW, *'Air (mandi) karena (keluar) air (mani)'*, dan dengan mengqiyaskan pada orang yang dipastikan status laki-laki atau status perempuan.

Pasal: Jika orang yang menjimak atau yang dijimak itu anak-anak, maka Ahmad berkata, "Wajib mandi bagi yang menjimak dan

yang dijimak." Ahmad juga berkata, "Jika seseorang menjimak seorang anak perempuan berusia sembilan tahun, maka wajib mandi bagi anak perempuan tersebut."

Ahmad pernah ditanya tentang seorang anak laki-laki yang belum balighh menjimak anak perempuan sebayanya, lalu ia menjimak seorang perempuan dewasa, apakah mereka wajib mandi? Ahmad menjawab, "Ya." Ada yang bertanya, "Keluar atau tidak keluar?" Ahmad menjawab, "Ya." Lalu Ahmad berkata, "Aisyah meriwayatkan, ketika Nabi menjimaknya, ia tidak mandi. Dan diriwayatkan pula dari Aisyah bahwa apabila dua khitan bertemu, maka wajib baginya mandi."

Al Qadhi mengartikan perkataan Ahmad di atas, bahwa hukum mandi itu adalah sunnah. Demikianlah pendapat *ashhabur-ra`yi* dan Abu Tsur, sebab anak perempuan kecil tidak termasuk mukallaf dan tidak wajib baginya shalat, karena di antara syarat sahnya adalah suci. ia seperti perempuan haid.

Tidak benar mengartikan perkataan Ahmad itu kepada sunnah, sebab jelas-jelas ia menyatakan wajib dan jelas-jelas ia mengkritik pendapat *ashhabur-ra`yi.*

Makna wajib mandi bagi anak kecil bukan berarti berdosa bila tidak dilaksanakan. Akan tetapi maknanya adalah mandi merupakan syarat sah shalat, thawaf, dibolehkannya membaca Al Qur`an dan berdiam diri di dalam masjid. Berdosa tidak mandi hanya bagi orang yang baligh, itupun bila membuat tertundanya penunaian kewajiban. Karena itu, seandainya seseorang menunda mandi di luar waktu shalat, maka ia tidak berdosa. Sementara anak kecil, tidak wajib shalat atasnya, maka tidaklah berdosa karena menunda. Apabila ia sudah baligh maka ia seperti laki-laki dewasa. *Allahu a'lam.*

54. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Apabila orang kafir masuk Islam."

Orang kafir apabila masuk Islam, maka ia wajib mandi, baik sebelumnya ia kafir maupun murtad, pernah mandi sebelum masuk Islam atau tidak, dan pernah mengalami apa yang mewajibkan mandi pada masa kafirnya atau tidak. Ini juga merupakan mazhab Malik, Abu Tsur dan Ibnu Mundzir.

Abu Bakar berkata, "Sunah mandi, bukan wajib, kecuali ia pernah mengalami junub pada masa kafirnya, maka wajib mandi apabila ia masuk Islam, baik ia sudah mandi pada masa kafirnya atau tidak." Pendapat ini sama dengan pendapat dalam mazhab Asy-Syafi'i.

Sementara Abu Hanifah tidak mewajibkan mandi sama sekali, sebab begitu banyak manusia yang masuk Islam pada masa Rasulullah SAW. Seandainya setiap orang yang masuk Islam diperintahkan untuk mandi pastilah ada riwayat yang menerangkan akan hal itu. Selain itu, Nabi SAW pernah mengirim Mu'adz ke Yaman. Saat itu beliau bersabda,

ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.

"Ajak mereka kepada kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya. Jika mereka menaati untuk hal itu, maka beritahu mereka bahwa mereka wajib bersedekah (berzakat), di ambil dari orang-orang kaya dari mereka dan diserahkan kepada orang-orang fakir dari mereka."[390]

Seandainya mandi wajib dihukumi pasti beliau mewajibkan kepada mereka, sebab itu termasuk kewajiban yang pertama kali harus dilaksanakan dalam Islam.

Dalil kami adalah riwayat Qais bin Ashim, ia berkata, "Aku pernah menemui Nabi SAW untuk masuk Islam. Maka beliau memerintahkanku untuk mandi dengan air dan sidr."[391] Perintah beliau ini adalah perintah wajib. Diriwayatkan pula bahwa ketika ingin masuk Islam, Sa'ad bin Mu'adz dan Usaid bin Hudhair pernah bertanya kepada Mush'ab bin

---

390 HR. Al Bukhari (1395), dan Muslim (*Iman*/29). Dalam riwayat kedua syaikh ini, sebelum sabda, *"Maka beritahu mereka bahwa mereka wajib bersedekah"*, sabda Rasulullah SAW, *"Maka beritahu mereka bahwa Allah mewajibkan kepada mereka lima kali shalat dalam sehari semalam. Maka jika mereka menaati kamu untuk melakukan itu."* (*Al Hadits*)

391 HR. Abu Daud (355), At-Tirmidzi (605), An-Nasa'i (1/109), dan Ahmad (5/61). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Umair dan As'ad bin Zararah, "Apa yang kalian lakukan apabila kalian masuk ke dalam agama ini?" Musha'ab dan As'ad menjawab, 'Kami mandi dan bersaksi dengan kesaksian yang benar.'"[392]

Selain itu, orang kafir pasti tidak luput dari junub dan najis. Apalagi ia tidak pernah mandi junub dan tidak akan pernah terangkat hadatsnya apabila ia mandi, karena kekafirannya. Perkiraan seperti ini ditempatkan pada hakikatnya, seperti tidur ditempatkan pada hadats dan bertemunya dua khitan ditempatkan pada keluarnya mani.

Pasal: Jika orang kafir junub, kemudian masuk Islam, maka tidak harus mandi junub baginya, baik ia telah mandi pada masa kafirnya atau tidak. Pendapat ini adalah milik orang yang mewajibkan mandi bila masuk Islam, juga merupakan pendapat Abu Hanifah. Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Wajib mandi dalam dua keadaan (junub dan masuk Islam). Inilah pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar, sebab orang yang tidak dibebani perintah tidak berarti tidak wajib mandi, seperti gila. Selain itu, mandinya orang kafir pada masa kafirnya tidak bisa mengangkat hadats, sebab kafir itu sendiri adalah salah satu jenis hadats.

Namun diceritakan dari Abu Hanifah dan salah satu pendapat para sahabat Asy-Syafi'i, bahwa hadats yang ada terangkat, sebab niatnya lebih sah daripada anak kecil. Namun ini tidak benar, sebab bersuci adalah ibadah *mahdhah* yang tidak sah dilakukan oleh orang kafir, sebagaimana juga dengan shalat.

Dalil kami bahwa orang kafir tidak wajib mandi junub adalah karena tidak pernah diriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau memerintahkan seseorang untuk mandi junub, padahal begitu banyak orang yang masuk Islam baik laki-laki maupun perempuan yang baligh lagi telah menikah.

Pasal: Disunnahkan bagi orang yang masuk Islam mandi dengan air dan sidr. Seperti tersebut dalam hadits Qais, dan disunnahkan menggundul rambutnya, sebab Nabi SAW pernah memerintahkan seorang laki-laki yang masuk Islam, beliau bersabda, *"Gundullah rambutmu."* Lalu beliau bersabda kepada seseorang yang

---

[392] Riwayat ini disebutkan oleh Ibnu Hisyam dalam *As-Sirah* dari jalur Ibnu Ishaq. Lihat, *Sirah Ibni Hisyam* (2/43 dan 44).

bersama laki-laki tersebut, *"Buang rambut kufur darimu dan berkhitanlah."*[393] Minimal status perintah ini adalah sunnah.

55. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Suci dari haid dan nifas."

Ibnu Uqail berkata, "Sebenarnya yang mewajibkan mandi itu adalah haid dan nifas. Sementara terhentinya hadats itu adalah syarat wajib dan sah mandi. Oleh karena itulah terhentinya atau suci dari haid dan nifas dinamakan hal yang mewajibkan mandi. Ini sama dengan perkataan ulama bahwa terhentinya darah *istihadhah* membatalkan shalat. Sebenarnya yang membatalkan itu adalah hadats yang keluar —dari dua jalan—, akan tetapi dimaafkan karena darurat. Jika darah terhenti maka hilanglah kedaruratan.

Tidak ada perbedaan tentang wajib mandi karena haid dan nifas. Rasulullah SAW memerintahkan mandi karena haid dalam banyak hadits. Beliau juga pernah bersabda kepada Fathimah binti Abu Hubaisy, *"Tinggalkanlah shalat selama hari-hari haidmu. Kemudian mandilah lalu shalatlah."*[394]

Rasulullah SAW juga memerintahkan untuk mandi dalam hadits Ummu Salamah dan hadits Adi bin Tsabit dari bapaknya dari kakeknya. Kedua hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan lainnya. Rasulullah SAW juga memerintahkan untuk mandi dalam hadits Ummu Habibah dan Sahlah binti Sahl bin Jahsy dan lainnya.

Ada yang mengatakan tentang firman Allah SWT, *"Apabila mereka telah suci maka campurilah mereka itu."* (QS. Al-Baqarah:222) Yakni, apabila mereka telah mandi dan suami dilarang menjimak istri sebelum ia mandi. Ini menunjukkan kewajiban mandi bagi perempuan tersebut.

Nifas sama seperti haid. Sebab, darah nifas adalah darah haid juga. Pada masa hamil, darah haid itu menjadi makanan janin. Ketika bayi lahir, darah itupun keluar karena tidak ada lagi yang memerlukannya.

---

393 HR. Abu Daud (1/356) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/415). Al Albani menganggap *hasan* hadits ini.

394 HR. Al Bukhari (1/325) dan Muslim (1/262/62).

Pasal: Menurut pendapat Al Khiraqi, Apabila kelahiran tidak berdarah maka tidak wajib mandi. Ulama selain Al Khiraqi berkata, "Tentang hal ini ada dua pendapat. Salah satunya adalah wajib mandi, sebab sudah bisa dipastikan keluarnya darah nifas setelah melahirkan. Sama seperti keluarnya air mani saat bertemunya dua khitan. Selain itu, nifas membuktikan bersihnya rahim. Artinya, nifas sama dengan haid. Para sahabat Asy-Syafi'i juga memiliki dua pendapat seperti di atas.

Namun yang *shahih* adalah pendapat yang pertama, yakni tidak wajib mandi. Sebab kewajiban itu hanya ditetapkan oleh syara', sementara syara' atau makna yang terkandung dalam syara' tidak pernah menyebutkan adanya wajib mandi dalam masalah tersebut. Hal ini juga tidak sama dengan masalah darah dan tidak sama dengan masalah air mani. Syara' hanya mewajibkan mandi karena keluarnya darah dan air mani.

Perkataan mereka, "Sudah bisa dipastikan", kami jawab bahwa hal itu hanya ditetapkan dengan nash atau ijma', sementara tidak ada nash juga ijma' tentang hal ini. Sedangkan mengqiyaskan melahirkan tidak berdarah ini dengan bertemu dua khitan tidaklah tepat, sebab keduanya banyak perbedaan dalam berbagai hukum.

Pasal: Apabila perempuan haid junub maka ia tidak wajib mandi hingga haidnya berhenti. Demikian yang diriwayatkan dari Ahmad. Ini juga merupakan pendapat Ishaq. Sebab, mandi itu menjadi sia-sia. Namun apabila perempuan itu mandi junub di masa haid, maka mandinya sah dan junubnya terangkat. Demikian yang diriwayatkan dari Ahmad.

Ahmad juga berkata, "Junubnya terangkat, sementara haid tidak, hingga darah berhenti keluar." Ia juga berkata, "Aku tidak mengetahui ada seorangpun yang berkata, 'Perempuan itu tidak wajib mandi', kecuali Atha'. Tetapi kemudian ia meralat pendapatnya dan berkata, 'Perempuan itu boleh mandi.'

Pasal: Tidak wajib mandi bagi orang yang memandikan mayit. Yang demikian ini dikatakan oleh Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Aisyah, Hasan, An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Tsur, Ibnu Al Mundzir dan *ashhabur-ra'yi.*

Sementara riwayat dari Ali dan Abu Hurairah menerangkan bahwa

mereka berkata, "Barangsiapa yang memandikan mayit, hendaklah ia mandi." Demikian pula yang dikatakan oleh Sa'id bin Musayyib, Ibnu Sirin dan Az-Zuhri. Abu Ishaq Al Jauzajan juga berpendapat demikian berdasarkan riwayat dari Abu Hurairah dari Nabi saw, bahwa beliau bersabda,

مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَ مَيِّتًا فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa yang memandikan mayit, hendaklah ia mandi dan barangsiapa yang memikul mayit, hendaklah ia berwudhu."[395]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah *hasan*."

Para sahabat kami pernah menyebutkan sebuah riwayat lain dari Ahmad tentang wajibnya mandi bagi orang yang memandikan mayit, namun khusus mayit kafir, sebab Nabi SAW pernah memerintahkan Ali untuk mandi setelah ia memandikan bapaknya.[396]

Dalil kami adalah perkataan Shafwan bin Asal Ar-Razi. ia berkata, "Rasulullah SAW memerintahkan kami agar tidak melepaskan khuf kami selama tiga hari tiga malam, kecuali karena junub."[397]

Selain itu, mayit adalah manusia, maka tidaklah wajib mandi karena memandikannya, seperti halnya memandikan orang yang masih hidup. Sedangkan hadits yang mereka sebutkan di atas adalah *mauquf* —*sanad*-nya hanya sampai— pada Abu Hurairah. Demikian yang dikatakan oleh Imam Ahmad.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Tentang mandi karena memandikan mayit, tidak ada hadits yang pasti. Oleh karena itu tidak diamalkan hadits tentang wajibnya wudhu bagi orang yang memikul mayit. Perkataan Abu Hurairah, 'Barangsiapa yang memikul mayit, hendaklah ia berwudhu' ini pernah disampaikan kepada Aisyah, ia lalu berkata, 'Bukankah yang disentuhnya saat memikul hanya kayu-kayu?' Riwayat ini disebutkan

---

395 Hadits ini telah dipaparkan dalam bab hal-hal yang membatalkan wudhu.

396 HR. Ahmad (708), Syaikh Syakir berkata, "*Sanad* hadits ini adalah *shahih.*"

397 HR. Ahmad (4/239 dan 240), At-Tirmidzi (96), Ibnu Majah (478), dan An-Nasa`i (1/74). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Al Irwa`* (104), dari Shafwan bin Asal. Lalu ia berkata, "Hadits ini *shahih.*"

oleh Atsram dengan *sanad*-nya. Kami tidak mengetahui ada seorangpun yang berkata harus berwudhu bagi orang yang memikul mayit."

Sedangkan tentang hadits Ali RA, Abu Ishaq Al Jauzajan berkata, "Tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Ali memandikan Abu Thalib. Riwayat hanya menyebutkan bahwa Nabi SAW bersabda, 'Pergilah dan tutupilah ia. Kamu jangan menceritakan apapun hingga kamu menemuiku.' Ali berkata, 'Maka akupun menemui beliau dan menceritakan kepada beliau. lalu beliau memerintahkanku untuk mandi. Akupun segera mandi.'"[398]

Ada yang mengatakan bahwa wajib mandi bagi orang yang memandikan orang kafir yang masih hidup. Kami tidak mengetahui satupun dalil yang menguatkan perkataan seperti ini. Para ulama pun menyalahi pendapat ini.

Pasal: Tidak wajib mandi bagi orang gila dan orang yang terkena penyakut ayan, apabila sadar dan tidak bermimpi junub. Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat tentang hal ini.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah pasti bahwa Rasulullah SAW mandi setelah pingsan.[399] Namun para ulama sepakat bahwa hal itu tidak wajib." Di samping hilang akal bukan sesuatu yang mewajibkan mandi dan keluarnya air mani yang meragukan juga tidak mewajibkan seseorang untuk mandi, karena kenyakinan tidak bisa dibatalkan dengan keraguan. Jika orang yang pingsan atau gila itu yakin telah keluar air mani, maka hal itu mewajibkan mandi, sebab itu terjadi karena mimpi.

Akan tetapi, disunnahkan mandi karena hal-hal yang telah kami sebutkan yang menunjukkan hukum tidak wajib mandi karenanya. Sebab ada riwayat yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah melakukannya dan agar tidak berkutat dalam perbedaan.

56. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Apabila perempuan yang haid, orang yang junub atau orang yang musyrik

---

[398] HR. Abu Daud (3214), An-Nasa'i (1/282 dan 283), Ahmad (1/97 dan 131), dan Ath-Thayalisi (120). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Ash-Shahiihah* (161).

[399] HR. Bukhari (2/687), dan Muslim (1/90/311), dari hadits Aisyah ra tentang sakit parah Rasulullah SAW.

menenggelamkan tangan mereka ke dalam air, maka air itu tetap suci."

Kesucian air tersebut tidak lagi diragukan, kecuali jika di tangan mereka ada najis. Sebab, tubuh mereka adalah suci dan hadats-hadats yang dimaksud tidak membuat tubuh mereka najis. Ibnu Al Mundzir berkata, "Mayoritas ahli ilmu sepakat bahwa peluh orang junub adalah suci. Hal ini berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah dan para ahli fikih lainnya.[400] Aisyah RA berkata, "Peluh perempuan haid adalah suci." Yang demikian ini juga termasuk pendapat Malik, Asy-Syafi'i dan *ashhabur-ra`yi*. Dan, tidak ada perbedaan pendapat tentang hal ini.

Abu Hurairah RA pernah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah berpapasan dengannya di sebuah jalan kota Madinah. Saat itu, ia sedang junub. Abu Hurairah berkata, "Maka akupun segera berbelok menghindari beliau. Lalu aku mandi dan menemui beliau. Ketika itu, Rasulullah SAW bersabda,

أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: كُنْتُ جُنُبًا فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ! إِنَّ الْمُسْلِمَ لاَ يَنْجُسُ.

'Kemana kamu tadi wahai Abu Hurairah?' Abu Hurairah menjawab, 'Wahai Rasulullah, tadi aku junub. Aku tidak ingin duduk bersamamu sedangkan aku dalam keadaan tidak suci.' Rasulullah SAW menjawab, *'Maha suci Allah, sesungguhnya orang mukmin itu tidak najis'."*

Diriwayatkan juga bahwa salah seorang istri Nabi SAW pernah menyodorkan semangkuk besar air untuk beliau pakai berwudhu. Tiba-tiba seorang perempuan berkata, "Aku telah menyelupkan tanganku ke dalamnya saat aku sedang haid. Maka Rasulullah SAW bersabda, *"Air itu tidak junub (tidak najis karena orang yang junub)."*

Rasulullah SAW juga pernah bersabda kepada Aisyah RA, *"Tolong ambilkan tikar kecil untukku dari dalam masjid."* Aisyah RA berkata, "Aku sedang haid." Rasulullah SAW bersabda, *"Haidmu bukan di*

---

400 *Al Ijma'*, Ibnu Al Mundzir (h. 21).

tanganmu." Rasulullah SAW juga pernah minum dari bekas minuman Aisyah yang saat itu sedang haid. Beliau meletakkan mulut beliau di bekas tempat mulutnya.

Bahkan Aisyah pernah berpelukan saat sedang haid. Namun Rasulullah SAW tetap mengambil minuman dan meletakkan mulut beliau di bekas tempat mulutnya. Aisyah juga pernah mencuci rambut Rasulullah SAW saat ia dalam keadaan haid.

Dalam sebuah riwayat disebutkan, "Nabi SAW pernah berwudhu dari tempat air milik seorang perempuan musyrik." (HR. *Muttafaq Alaih*)

Umar juga pernah berwudhu dari tempat air milik seorang perempuan Nashrani. Dalam sebuah riwayat disebutkan, "Nabi SAW pernah memenuhi undangan seorang Yahudi yang mengundangkan untuk menyantap hidangan."

Yang demikian itu karena kufur itu bertempat di dalam hati, maka tidak mempengaruhi kesucian lahir, sama seperti apa saja yang ada di dalam hati. Namun ada perbedaan antara ahli kitab yang tidak makan bangkai dan babi dengan mereka yang makan bangkai dan babi, juga dengan orang yang tidak halal bagi kita memakan binatang sembelihan mereka. Sebagaimana kita juga membedakan antara mereka dalam hal tempat makanan dan minuman mereka, juga pakaian mereka.

Pasal: Terkait dengan kesucian air, celupan tangan perempuan yang haid dan orang kafir sedikitpun tidak membuat air menjadi najis, sebab hadats mereka tidak bisa hilang —walaupun mereka berniat menghilangkan hadats saat mencelupkan tangan—.

Sementara orang junub, jika ia tidak berniat untuk menghilangkan hadats —yang berada ditangannya— saat mencelupkan tangan ke dalam air maka air itu tetap suci. Dalilnya adalah hadits perempuan yang berkata, "Aku telah menyelupkan tanganku ke dalamnya saat aku sedang haid." Maka Nabi SAW bersabda, *"Air itu tidak junub."*

Karena hadats tidak terangkat atau hilang tanpa niat, maka celupan orang junub tanpa niat sama dengan celupan perempuan haid. Jika ia berniat mengangkat hadats, maka hukum air itu sama dengan hukum air yang digunakan oleh seorang yang junub untuk mandi.

Sebagian sahabat kami berkata, "Apabila seseorang berniat mengangkat hadats kemudian ia celupkan tangannya ke dalam air untuk

menciduk air, maka air tersebut telah menjadi air *musta'mal*."

Akan tetapi yang benar —*insya Allah*— adalah apabila seseorang berniat menciduk air dengan tangannya maka air tidak menjadi air *musta'mal*. Sebab niat menciduk tidak memasukkan kegiatan dalam niat mandi, seperti yang pernah kami jelaskan pada masalah orang yang berwudhu, apabila ia mencidukkan tangannya ke dalam tempat air setelah membasuh wajah.

Jika haid perempuan berhenti dan ia tidak mandi, maka perempuan itu sama dengan orang junub, seperti yang telah kami paparkan sebelumnya. Namun dalam hal ini ada dua riwayat yang berbeda dari Ahmad. Pada satu tempat, Ahmad berkata tentang orang junub dan perempuan haid yang mencelupkan tangan ke dalam tempat air, bahwa jika tangan mereka bersih maka tidaklah mengapa.

Pada tempat lainnya, Ahmad berkata, "Aku pernah berpendapat bahwa hal itu tidaklah mengapa, kemudian aku diceritakan sebuah riwayat dari Syu'bah dari Muharib bin Ditsar dari Ibnu Umar RA, bahwa ia pernah ditanya tentang orang junub yang memasukkan tangannya ke dalam air. Ibnu Umar RA menjawab, 'Jika hanya satu jari maka aku menganggapnya tidak mengapa.' Artinya, jika seluruh tangan, sepertinya ia tidak suka akan hal itu.

Ibnu Umar RA juga pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang masuk ke dalam WC dan di dalamnya tidak ada sesuatupun untuk menuangkan air ke tangannya, apakah boleh ia mengambil air dengan mulutnya? Ibnu Umar RA menjawab, 'Tidak boleh. Mulut dan tangannya sama saja'."

Perkataan Ahmad di atas diartikan makruh, karena adanya perbedaan riwayat darinya.

Abu Yusuf berkata, "Jika orang junub memasukkan tangannya ke dalam air, maka tidaklah hilang kesucian air tersebut. Namun jika ia memasukkan kakinya, maka hilanglah kesucian air tersebut. Orang junub sebenarnya adalah najis, namun tangannya dimaafkan karena tangan itu sangat dibutuhkan."

An-Nakha'i menganggap makruh berwudhu dengan bekas air minum perempuan haid. Jabir bin Zaid berkata, "Jangan berwudhu untuk shalat dengan air bekas minum perempuan haid." Namun mayoritas *ahlu*

ilmi tidak menganggap salah berwudhu dengan bekas minum perempuan haid. Di antara ahli ilmu itu adalah Hasan, Mujahid, Az-Zuhri, Malik, Al-Auza'i, Sufyan Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan Abu Ubaid.

Kami mengemukakan dalil kesucian orang junub dan perempuan haid. Pembedaan antara tangan dan kaki juga tidak benar, sebab keduanya sama. Tetapi bisa kita setujui perkataan itu, sebab saat mencelupkan tangan niatnya adalah menciduk. Niat inilah yang mencegah air menjadi *musta'mal.* Niat menciduk ini tidak ada pada kaki, sebab tidak mungkin menciduk air dengan kaki. Mencelupkan kaki setelah niat mandi pasti untuk menggunakan air. *Allah a'lam.*

57. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Laki-laki tidak boleh berwudhu dengan air sisa bersuci wanita, apabila wanita itu menggunakannya dalam keadaan sendirian."

Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang diperbolehkannya laki-laki berwudhu dengan menggunakan air sisa wudhu wanita, apabila wanita itu menggunakannya dalam keadaan sendirian.

Pertama, riwayat yang populer dari Ahmad, yaitu tidak boleh. Ini juga adalah pendapat Abdullah bin Sarjis, Hasan dan Ghanim bin Qais. Ini juga termasuk perkataan Ibnu Umar RA tentang wanita haid dan orang yang junub. Ahmad berkata, "Tidak hanya satu orang sahabat yang menganggap hal itu makruh."

Kedua, boleh bagi laki-laki dan wanita berwudhu dengan air tersebut. Ini dipilih oleh Ibnu Uqail. Demikian pula pendapat mayoritas *ahlil ilmi*, berdasarkan riwayat Muslim, ia berkata, "Nabi SAW pernah mandi dengan sisa air wudhu Maimunah.[401] Maimunah berkata, 'Aku pernah mandi menggunakan mangkok besar dan masih tersisa air di dalamnya. Tak lama kemudian Nabi SAW datang, lalu beliau mandi. Akupun berkata, 'Aku telah mandi dengan air itu.' Nabi SAW menjawab, *'Air tidak bisa junub'.*"

Selain itu, air suci yang wanita boleh berwudhu dengannya, juga boleh digunakan berwudhu oleh laki-laki, seperti halnya sisa air wudhu laki-laki bagi wanita.

---

[401] HR. Muslim (1/257/48) dan Ibnu Majah (372), dari hadits Ibnu Abbas RA.

Dalil pendapat pertama adalah riwayat yang diceritakan oleh Hakam bin Amr, bahwa Nabi SAW melarang seorang laki-laki berwudhu dengan sisa air wudhu perempuan.[402] At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan*." Juga riwayat yang diceritakan oleh Abu Daud dan Ibnu Majah.

Al Khaththabi berkata, "Muhamamd bin Ismail berkata, 'Berita Aqra' tidak benar. Yang benar tentang hal ini adalah berita Abdullah bin Sarjis yang *mauquf*. Siapa yang me-*marfu'*-kannya, maka ia keliru."

Kami berkata, "Riwayat Abdullah bin Sarjis ini diriwayatkan oleh Ahmad dan ia mendasarkan pendapatnya dengan riwayat tersebut. Ini lebih baik daripada men-*dha'if*-kan, karena bisa jadi ia meriwayatkan dari *sanad* yang *shahih* yang tidak diketahui oleh orang yang men-*dha'if*-kannya. Selain itu, riwayat itu memuat perkataan sejumlah sahabat."

Ahmad berkata, "Mayoritas sahabat Rasulullah SAW berkata, 'Apabila perempuan menggunakan air dalam keadaan sendirian, maka tidak boleh berwudhu dengan sisanya'."

Adapun hadits Maimunah RA, Ahmad berkata, 'Aku menafikannya, karena status Simak. Tidak ada yang meriwayatkan riwayat itu selainnya'." Ahmad berkata lagi, "Riwayat ini sangat diperdebatkan. Sebagian orang me-*marfu'*-kan dan sebagian lagi tidak me-*marfu'*-kan. Selain itu, bisa jadi Maimunah RA tidak menggunakannya dalam keadaan sendirian. Perkiraan ini lebih baik, demi menyatukan dua berita yang berbeda."

Pasal: Para sahabat kami berbeda pendapat tentang arti *'dalam keadaan sendirian'*. Syarif Abu Ja'far pernah mengatakan suatu perkataan yang menunjukkan bahwa *'dalam keadaan sendirian'* itu adalah tidak ada orang yang tidak disebut berkhalwat bila bersamanya, baik orang tersebut laki-laki maupun wanita, atau anak kecil yang sudah berakal.

Al Qadhi berkata, "Makna kalimat *'Dalam keadaan sendirian'* adalah wanita itu tidak dilihat oleh seorang laki-laki muslim. Artinya, jika ada anak kecil, wanita atau laki-laki kafir yang melihatnya, maka tetap disebut *'dalam keadaan sendirian'*."

---

[402] HR. At-Tirmidzi (63), Abu Daud (82), An-Nasa'i (1/169), dan Ahmad (4/213). Ahmad Syakir dan Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Sebagian sahabat kami berpendapat bahwa *'dalam keadaan sendirian'* itu bermakna hanya ia yang menggunakan air. Tidak ada seorang laki-lakipun yang ikut menggunakannya. Sebab, Ahmad pernah berkata, "Jika perempuan berkhalwat dengan air, maka aku tidak suka laki-laki mandi dengan menggunakan air itu. Namun jika laki-laki dan wanita menggunakan air bersama, maka tidaklah mengapa, berdasarkan perkataan Abdullah bin Sarjis, 'Keduanya mandi bersama. Laki-laki mandi dan wanita pun mandi'."

Abdul Wahid berkata, "Wadah air di antara mereka berdua. Namun apabila hanya perempuan yang menggunakan air maka laki-laki tidak boleh sama sekali menggunakannya. Dalam riwayat Atsram disebutkan, 'Sesungguhnya Aisyah RA mandi bersama Rasulullah SAW dari wadah air yang sama. Mereka berdua sama-sama menciduk air dari wadah air tersebut'."[403]

Pasal: Menggunakan air untuk sebagian tubuh. Jika seorang wanita menggunakan air dalam keadaan sendirian pada sebagian anggota tubuhnya atau pada saat memperbaharuai wudhu, istinja` atau mandi junub saja, maka ada dua pendapat;

Pertama, tidak boleh, sebab itu semua termasuk cara bersuci yang dibenarkan menurut syara'.

Kedua, boleh, sebab kesucian mutlak berubah menjadi kesucian sempurna dari hadats.

Jika perempuan *dzimmi* menggunakan air dalam keadaan sendirian pada saat mandi, maka ada dua pendapat dalam hal ini;

Pertama, sama dengan wanita muslimah yang *'dalam keadaan sendirian'*, sebab perempuan *dzimmi* lebih rendah kedudukannya dan lebih jauh dari kesucian daripada wanita muslimah. Selain itu, ada hukum agama yang berkenaan dengan mandinya wanita muslimah itu, yaitu boleh menjima`nya apabila wanita muslimah telah mandi dari haid dan wajib mandi baginya apabila junub.

Kedua, tidak ada pengaruh, sebab bersucinya wanita *dzimmi* tidak sah dan mandinya sama dengan mandi biasa.

Jika seorang wanita menggunakan air untuk mandi biasa, mencuci

---

403 HR. Al Bukhari (1/273), dan Muslim (1/256/45), dari hadits Aisyah RA.

diri atau mencuci pakaiannya dalam keadaan sendirian, maka tidaklah mengapa, sebab itu semua tidak disebut bersuci dari hadats.

Pasal: Keadaan sendirian menggunakan air itu hanya mempengaruhi atau mengubah kesucian air yang sedikit. Sedangkan jika air sampai dua qulah, maka keadaan yang sendirian itu tidak mempengaruhinya, sebab najis dan hadats tidak berpengaruh pada air dua qulah atau lebih.

Pasal: Larangan menggunakan sisa air bersuci wanita adalah bentuk ibadah yang tidak diketahui rahasianya. Demikian yang diriwayatkan dari Imam Ahmad.

Oleh karena itu pula, boleh bagi seorang wanita bersuci dengan air sisa bersuci wanita lain, baik bersuci dari hadats, mandi junub maupun lainnya, sebab larangan hanya ditujukan kepada laki-laki dan rahasianya tidak dimengerti.

Apakah laki-laki boleh membasuh najis dengan sisa air bersuci wanita? Jawaban atas hal ini ada dua pendapat:

Pertama, tidak boleh. Ini adalah pendapat Al Qadhi. Sebab air itu tidak bisa mengangkat hadats.

Kedua, boleh. Inilah pendapat yang benar, sebab air itu adalah air yang bisa dipergunakan oleh wanita untuk menyucikan hadats dan menghilangkan najis. Maka bisa juga dipergunakan oleh laki-laki seperti air-air lainnya.

Di samping itu, alasan tidak diperbolehkannya laki-laki menggunakan sisa air bersuci wanita di dalam hadits tidak dimengerti, maka wajib mengamalkan hadits itu hanya pada apa yang disebutkan dalam konteks hadits. Seperti inilah yang diceritakan oleh Yahya dari Ibnu Abu Musa.[404]

---

[404] Dia adalah seorang imam dan ahli fikih yang teguh, Abu Burdah, Harits. Ada yang mengatakan, Amir, dan ada pula yang mengatakan bahwa gelarnya itu adalah nama aslinya. Putera seorang sahabat Rasulullah saw yang bernama Abdullah bin Qais. Ia adalah hakim Kufah pada masa pemerintahan Hajjaj, kemudian diberhentikan oleh saudara Hajjaj, Abu Bakar. Meninggal dunia pada tahun 103 H. Ada yang mengatakan, tahun 104. Lihat: *Tahdziib As-Siyar* (1/149).

بَابُ الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

BAB MANDI JUNUB

58. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Apabila seseorang junub, maka ia wajib mencuci kotoran yang ada tubuhnya terlebih dahulu, lalu berwudhu seperti wudhu shalat. Kemudian ia menuangkan air ke kepalanya sebanyak tiga kali dan memastikan air membasahi kulit kepala juga pangkal rambutnya, lalu ia menuangkan air ke seluruh tubuh."

Al Farra` berkata, "Dikatakan, *janaba ar-rajulu*, *ajnaba*, *tajannaba* dan *ijtanaba*. Semuanya dari *masdar* (akar kata) *janaabah*." Mandi junub ada dua cara: cara pembagian dan cara kesempurnaan. Keterangan yang dikatakan oleh Al Khiraqi di atas adalah cara mandi junub yang dilakukan secara sempurna.

Sebagian sahabat kami berkata, "Mandi junub secara sempurna adalah dengan melakukan sepuluh hal: niat, membaca *basmalah*, mencuci kedua tangan tiga kali, membasuh kotoran yang ada di tubuh, berwudhu, menuangkan air ke kepala tiga kali, memastikan air mengenai kulit dan pangkal rambut, menuangkan air ke seluruh tubuh, memulai dari bagian tubuh sebelah kanan, menggosok tubuh dengan tangan lalu berpindah dari tempat mandinya kemudian mencuci kedua kakinya.

Disunnahkan membasahi dan menggosok kepala juga janggut dengan air sebelum menuangkan air ke kepala dan janggut.

Ahmad berkata, "Mandi junub berdasarkan hadits Aisyah RA, ia berkata, 'Apabila Rasulullah SAW mandi junub, beliau mencuci tangan beliau tiga kali, lalu berwudhu seperti wudhu untuk melakukan shalat. Kemudian membasahi dan menggosok rambut beliau dengan tangan, hingga setelah beliau yakin kulit telah basah, beliau pun menuangkan air

ke atasnya sebanyak tiga kali, kemudian ke seluruh tubuh beliau."[405]

Juga riwayat dari Maimunah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW berwudhu seperti wudhu untuk melakukan shalat, lalu beliau menuangkan air ke kedua tangan beliau dan mencucinya dua atau tiga kali. Lalu tangan kanan beliau menuangkan air ke tangan kiri, lalu beliau mencuci jari-jari beliau. Kemudian beliau memukulkan tangan ke tanah atau dinding sebanyak dua atau tiga kali, kemudian berkumur-kumur, memasukkan air ke hidung dan mengeluarkannya, lalu mencuci muka dan kedua lengan. Kemudian beliau menuangkan air ke kepala, lalu tubuh beliau. Kemudian beliau berpindah dari tempat berdiri, lalu mencuci kedua kaki beliau. Setelah itu, aku memberikan handuk kepada beliau, beliaupun tidak menolaknya, sambil menghilangkan air dengan kedua tangan beliau."[406]

Dalam dua hadits tersebut, terdapat hal-hal yang telah disebutkan di atas. Sedangkan tentang memulai dengan bagian tubuh sebelah kanan, karena Nabi SAW senang mendahulukan yang kanan dalam bersuci.

Dalam sebuah hadits dari Aisyah RA disebutkan, "Apabila Rasulullah SAW mandi junub, beliau meminta sesuatu yang mirip bejana tempat susu. Beliau mengambil air dengan kedua telapak tangan, lalu memulai dengan sisi kepala kanan, kemudian kirinya, beliau lalu mengambil air dengan kedua telapak tangan dan menuangkannya ke atas kepala."[407]

Adapun tentang mencuci kedua kaki pada akhir mandi, ada beberapa riwayat yang berbeda dari Ahmad. Dalam sebuah riwayat, Ahmad berkata, "Aku lebih suka, bila seseorang mencuci kedua kakinya setelah berwudhu, berdasarkan hadits Maimunah RA."

Namun dalam riwayat lain, Ahmad berkata, "Yang benar adalah mengamalkan hadits Aisyah RA. Di sana disebutkan bahwa beliau berwudhu seperti wudhu shalat sebelum mandi.

Tetapi di tempat lain lagi, Ahmad berkata, "Mencuci kedua kaki di tempat berdiri, setelah mandi atau sebelum mandi itu sama saja."

Barangkali Imam Ahmad berpendapat bahwa perbedaan hadits

---

[405] HR. Al Bukhari (1/272), dan Muslim (1/253), dari hadits Aisyah RA.
[406] HR. Al Bukhari (1/274), dan Muslim (1/254), dari hadits Maimunah RA.
[407] HR. Al Bukhari (1/258), dan Muslim (1/255), dari hadits Aisyah RA.

tentang hal ini menunjukkan bahwa tempat mandi bukanlah yang dimaksud. Yang dimaksud adalah membasuh itu sendiri. *Allahu a'lam.*

59. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang mandi satu kali —ciduk— dan ia bisa meratakan air ke seluruh kepala dan tubuh, sekalipun tidak berwudhu, maka mandinya sah, setelah ia berkumur-kumur, beristinsyaq (memasukkan air ke hidung lalu mengeluarkannya), dan berniat mandi sekaligus wudhu. Namun ia meninggalkan cara yang lebih baik."

Ini adalah cara mandi junub pembagian yang berbeda dengan mandi junub dengan cara sempurna. Namun yang pertama jelas lebih baik. Oleh karena itulah, Abu Al Qasim berkata, "Namun ia meninggalkan cara yang lebih baik." Artinya, jika seseorang hanya melakukan yang tersebut di atas, maka mandinya sah, namun ia meninggalkan apa yang lebih utama dan lebih baik.

Perkataan Abu Al Qasim, "Ia berniat mandi sekaligus wudhu", artinya, mandi itu sudah mencakup mandi dan berwudhu, apabila seseorang berniat dengan dua hal tersebut. Demikian riwayat dari Ahmad.

Namun ada juga riwayat lain darinya, bahwa mandi tidak bisa sekaligus menjadi wudhu, kecuali wudhu dilakukan sebelum atau sesudah mandi. Ini juga adalah salah satu pendapat Asy-Syafi'i, sebab Nabi SAW melakukan hal itu dan karena junub adalah hadats. Maka wajib bagi kedua hadats itu dua penyucian, sebagaimana bila keduanya terpisah.

Dalil kami adalah firman Allah SWT, *"Janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi."* (Qs. An-Nisaa` [4]:43)

Allah SWT menjadikan mandi sebagai akhir larangan shalat. Apabila seseorang telah mandi, maka ia tidak dilarang untuk melakukan shalat. Selain itu, mandi dan wudhu adalah dua ibadah yang sejenis, maka yang kecil masuk ke dalam yang besar. Seperti Umrah masuk dalam haji.

Ibnu Abdul Barr berkata, "Orang yang mandi junub, apabila tidak berwudhu namun ia telah membasahi seluruh tubuhnya, maka ia telah melaksanakan wudhu, sebab Allah SWT mewajibkan bagi yang junub untuk mandi tanpa wudhu, berdasarkan firman Allah SWT, *'Jika kamu junub maka mandilah.'* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Ini adalah ijma', tidak ada perbedaan antara ulama. Namun mereka juga sepakat sunnah wudhu sebelum mandi, karena mencontoh Rasulullah SAW. Selain itu, berwudhu lebih mempermudah mandi dan membuat mandi lebih nikmat. Diriwayatkan dari Aisyah RA, ia berkata, 'Rasulullah SAW tidak pernah berwudhu setelah mandi junub'."[408]

Jika seseorang tidak berniat wudhu, maka tidak sah kecuali mandi saja. Jika ia berniat mandi dan wudhu kemudian ia berhadats di tengah-tengah mandinya, maka silakan ia menyempurnakan mandi dan kembali berwudhu. Demikianlah yang dikatakan oleh Atha`, Amr bin Dinar dan Sufyan Ats-Tsauri. Pendapat ini juga serupa dengan mazhab Asy-Syafi'i. Hasan berkata, "Orang itu harus mengulang mandi." Namun ini tidak benar, sebab hadats tidak membatalkan mandi.

Pasal: Tidak harus bagi tangan seseorang melewatkan seluruh tubuh pada saat mandi dan berwudhu, apabila ia yakin akan ratanya air ke seluruh tubuh. Demikianlah pula pendapat Hasan, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Hammad, Sufyan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ishaq dan *ashhabur-ra`yi.*

Malik berkata, "Melewatkan tangan pada tempat-tempat yang dapat dijangkau tangan adalah wajib." Seperti ini pula yang dikatakan oleh Abul Aliyah.

Tentang orang yang mandi junub harus menuangkan air, Atha` berkata, "Tidak harus, akan tetapi ia bisa mandi seperti mandi biasa, sebab Allah SWT berfirman, *'Hingga kamu mandi.'* Tidak difirmankan, 'Mandi kecuali bagi orang yang menggosok dirinya'.

Alasan lain wajib mengusapkan tangan pada tubuh, sebab mandi adalah bersuci dari hadats maka wajib melewatkan tangan dalam bersuci tersebut seperti halnya tayammum.

---

[408] HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/68,192, 253, dan 258), At-Tirmidzi (107), Abu Daud (250), Ibnu Majah (579), dan An-Nasa`i (1/137). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah RA, ia berkata, "Aku pernah berkata, 'Wahai Rasulullah, aku adalah seorang perempuan yang suka mengayam rambut. Apakah aku harus melepaskan anyaman rambutku itu saat mandi junub?' Beliau bersabda,

لاَ إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ الْمَاءَ فَتَطْهُرِينَ.

'Tidak. Kamu hanya cukup menuangkan dan memastikan air membasahi seluruh kepalamu sebanyak tiga kali, kemudian kamu tuangkan air ke tubuhmu. Maka kamu dianggap suci'."[409]

Selain itu, mandi junub tidak seperti membasuh najis yang harus melewatkan tangan padanya. Lalu apa yang mereka sebutkan tentang kata *al ghaslu* tidak bisa diterima, sebab bisa saja dikatakan, "*ghaslul inaa`*" (mencuci wadah), sekalipun tidak melewatkan meratakan tangan di dalamnya.

Terkait dengan tayammum, kita diperintahkan menyapu, sebab tayammum adalah bersuci dengan tanah. Sangat sulit melewatkan tanah kecuali dengan tangan.

Jika ada yang berkata, "Hadits ini tidak menyebutkan niat, padahal niat adalah wajib. Juga tidak menyebutkan kumur-kumur dan ber-*istinsyaq*, padahal kedua hal itu adalah wajib menurut kalian?"

Kami menjawab, "Tentang niat, sebab penanya bertanya kepada beliau tentang mandi junub. Tidak sah mandi junub kecuali dengan niat. Sedangkan kumur-kumur dan memasukkan air ke hidung lalu membuangnya, maka dua hal itu termasuk dalam umumnya sabda Rasulullah SAW, *'Kemudian kamu menuangkan air ke tubuhmu.'* Mulut dan hidung termasuk anggota tubuh."

Pasal: Tidak wajib berurutan dan bersambung pada anggota wudhu –jika kita mengatakan bahwa mandi telah mencakup wudhu—, sebab keduanya adalah ibadah yang sama, seperti umrah yang masuk dalam haji. Demikian riwayat dari Imam Ahmad.

---

[409] HR. Muslim (1/259/58), Abu Daud (251), At-Tirmidzi (105), dan An-Nasa`i (1/131).

Hanbal berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang seorang yang junub mandi dengan memakai cincin sempit. Ahmad bertanya, 'Apakah ia mencuci anggota tubuh di bawah cincin itu?' Aku berkata, 'Jika ia mencucinya setelah air mandinya kering?' Ahmad menjawab, 'Silakan saja ia mencucinya. Mandi tidak seperti wudhu. Sebab wudhu terbatas, sementara mandi umum. Allah SWT berfirman, *'Jika kamu junub, maka mandilah.'* Aku berkata, 'Apabila ia telah shalat, lalu teringat bahwa ia belum membasuh tempat itu?' Ahmad menjawab, 'Ia hanya membasuh tempat itu, namun ia harus mengulang shalat'."

Mayoritas ahli ilmu tidak berpendapat bahwa memisahkan mandi (tidak bersambung) membatalkan mandi, kecuali Rabi'ah. ia berkata, "Barangsiapa yang sengaja mandi tidak bersambung, maka menurutku ia harus mengulang kembali mandinya." Laits juga mengatakan seperti ini, sementara riwayat dari Malik berbeda-beda. Pendapat ini juga merupakan salah satu pendapat para sahabat Asy-Syafi'i.

Pendapat jumhur adalah yang paling utama. Tidak wajib berurutan dan tidak wajib pula bersambung pada mandi.

Jika seseorang mandi namun tidak menyiram anggota wudhunya, maka tidak wajib juga berurutan membasuhnya, sebab hukum junub masih ada pada dirinya. Ibnu Uqail dan Al Amadi berkata tentang orang yang mandi seluruh badan kecuali kedua kakinya, kemudian berhadats, "Wajib berurutan pada tiga anggota, karena ketiga anggota itu berhadats kecil dan tidak wajib berurutan pada kedua kaki karena berstatus dua hadats."

Pasal: Yang wajib dilakukan. Berdasarkan penjelasan di atas, maka hal-hal yang wajib dilakukan dalam mandi ada dua: niat dan membasuh seluruh badan. Sedangkan hukum membaca *basmalah* sama dengan hukum membaca *basmalah* dalam wudhu. Bahkan hukum membaca *basmalah* pada mandi junub lebih ringan, sebab lahir konteks hadits *basmalah* hanya menyinggung wudhu.

Pasal: Apabila dua hal terkumpul. Dalam hal ini maka keduanya mewajibkan mandi, seperti haid dan junub, atau bertemu dua khitan dan keluar air mani. Berniat dengan menyucikan salah satunya mencukupi keduanya. Demikian yang dikatakan oleh mayoritas ahli ilmu, seperti Atha`, Abu Zinad, Rabi'ah, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq dan *ashhabur-ra`yi.*

Sementara itu diriwayatkan dari Hasan dan An-Nakha'i tentang orang yang haid dan junub, bahwa ia harus mandi dua kali.

Dalil kami adalah bahwa Nabi SAW tidak pernah mandi karena jima' kecuali satu kali, padahal jima' mencakup dua hal, bertemu dua khitan dan keluar air mani. Selain itu, karena keduanya sama-sama sebagai penyebab wajibnya mandi, maka cukup satu kali mandi saja.

Demikian pula jika terkumpul beberapa hadats yang mewajibkan berwudhu, seperti tidur, keluar najis dan menyentuh kemaluan, lalu ia berniat untuk berwudhu, atau berniat menghilangkan hadats kecil, atau berniat membolehkan shalat maka cukuplah untuk semuanya.

Jika seseorang berniat untuk salah satu dari hadats-hadats itu, atau seorang perempuan berniat mandi haid saja, tidak junub, apakah mencukupi untuk yang lain?

Ada dua pendapat:

Pertama, mencukupi, sebab mandi yang sah itu adalah berniat mandi wajib. Maka niat itu mencukupi niat yang membolehkan shalat.

Kedua, mencukupi apa yang ia niatkan saja, tidak pada apa yang tidak ia niatkan. Ini berdasarkan sabda Nabi SAW,

وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

"Sesungguhnya bagi setiap orang apa yang ia niatkan."

Begitu juga seandainya seseorang mandi hari Jum'at, apakah cukup mandi itu untuk junub? Dua pendapat untuk menjawab pertanyaan ini juga seperti di atas.

Pasal: Tentang sedikit anggota tubuh seseorang yang tidak terkena air. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia pernah ditanya tentang hadits Ala` bin Ziad yang menyebutkan bahwa Nabi SAW pernah mandi, lalu beliau melihat sedikit dari anggota tubuh beliau tidak terkena air, maka beliau menggosoknya dengan rambut beliau. Ahmad menjawab, "Benar. Aku memegang hadits itu."[410] Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu

---

410 HR. Ibnu Majah, 663, dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (1/243). Dalam *Sanad* hadits ini ada Abu Ali Ar-Rahbi. Menurut penulis *Az-Zawa`id* bahwa para ulama sepakat mengganggapnya *dha'if.* Al Albani juga menyebutnya dalam

Majah dari Ibnu Abbas RA dari Nabi SAW.

Diriwayatkan juga dari Ali RA, ia berkata, "Seorang laki-laki pernah datang menemui Rasulullah SAW dan berkata, 'Aku mandi junub dan telah shalat. Kemudian pada waktu dhuha, aku melihat tempat sekadar lebarnya kuku pada tubuh yang tidak terkena air.' Rasulullah SAW bersabda,

لَوْ كُنْتَ مَسَحْتَ عَلَيْهِ بِيَدِكَ أَجْزَأَكَ

'Seandainya kamu mengusapkan tanganmu padanya maka cukuplah bagimu'."[411]

Muhanna berkata, "Ahmad menyebutkan kepadaku dari Nabi SAW bahwa beliau pernah melihat suatu tempat yang tidak terkena air pada tubuh seorang laki-laki. Maka beliau memerintahkannya untuk memeras air rambutnya di atas tempat itu."

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia berkata, "Orang tersebut harus mengambil air yang baru. Hadits yang menyatakan bahwa beliau memeras air di rambut tidaklah kuat."

Lalu disebutkan kepada Ahmad tentang hadits Ibnu Abbas RA, bahwa Nabi SAW memerah air rambut beliau pada bagian tubuh yang tidak terkena air. Ahmad menjawab, "Seperti itulah."

Ahmad tidak menganggap *shahih* hadits itu. namun yang benar adalah bahwa hal itu diperbolehkan, jika air itu bekas cidukan kedua atau ketiga dan air mengalir pada anggota tubuh yang tidak terkena air tersebut, sebab membasuh dengan air itu sama dengan membasuhnya dengan air baru. *Allahu a'lam.*

60. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dia berwudhu dengan mud, yakni wadah ukuran 1,3 liter dan boleh juga mandi dengan sha', yakni wadah ukuran empat mud."

Sepengetahuan kami, tidak ada perbedaan pendapat tentang

Dha'if Ibnu Majah.

411 HR. Ibnu Majah (664). Al Albani menganggap *dha'if* hadits ini.

dibolehkannya wudhu hanya dengan air satu *mud* dan mandi hanya dengan satu *sha'*. Safinah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW mandi junub dengan satu *sha'* air dan berwudhu dengan satu *mud* air.[412] Safinah juga meriwayatkan bahwa ada suatu kaum yang bertanya kepada Jabir tentang mandi, ia menjawab, "Cukup dengan satu *sha'* saja." Tiba-tiba seorang laki-laki berkata, "Itu tidak cukup bagiku." Jabir berkata, "Justeru itu cukup bagi orang yang memiliki rambut yang lebih lebat darimu dan orang yang lebih baik darimu." Maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW. Banyak lagi hadits-hadits *shahih* tentang hal ini.

Sha' adalah 5,3 liter Iraq, sedangkan *mud* adalah seperempatnya, yakni 1,3 liter. Ini adalah pendapat Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Ubaid dan Abu Yusuf.

Sementara Abu Hanifah berkata, "*Sha'* adalah 8 liter, sebab Anas bin Malik RA pernah berkata, 'Rasulullah SAW berwudhu dengan mud, yaitu dua liter dan mandi dengan *sha'*.'"[413]

Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda kepada Ka'ab bin Ujrah, "Beri makan enam orang miskin beberapa faraq makanan."[414] Abu Ubaid berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat di antara manusia sepanjang pengetahuanku, bahwa faraq itu adalah tiga *sha'* atau 16 liter. Artinya, satu *sha'* sama dengan 5,3 liter.

Diriwayatkan bahwa Abu Yusuf pernah masuk Madinah dan menanyakan kepada penduduknya tentang *sha'*. Mereka menjawab, "5,3 liter." Lalu Abu Yusuf meminta mereka mengemukakan bukti, maka mereka berkata, "Besok."

Keesokan harinya, tujuh puluh orang tua datang. Masing-masing dari mereka membawa sebuah *sha'* di balik selendang mereka. Masing-masing berkata, "*Sha'*-ku ini adalah warisan bapakku. Bapakku mendapatkannya dari kakekku hingga sampai kepada Nabi SAW." Sejak saat itu, Abu Yusuf memegang ukuran ini. Ada sebuah riwayat menyatakan bahwa Nabi SAW bersabda, *"Ukuran —yang dipegang—*

---

[412] HR. Muslim (1/258/52), At-Tirmidzi (56), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (5/222).

[413] HR. Al Bukhari (1/201), dan Muslim (1/258/51), dari hadits Anas RA.

[414] HR. Al Bukhari (7/4159), dan Muslim (2/861/83), dari hadits Ka'ab bin Ujrah RA.

adalah ukuran penduduk Madinah.'[415] Dan, tidak ada dalil yang dapat mengubahnya.

Sedangkan hadits Anas RA, hanya Musa bin Nashr yang meriwayatkan, sementara Musa adalah orang yang haditsnya *dha'if*. Demikian yang dikatakan oleh Daruquthni.[416]

Pasal: 1 liter Iraq sama dengan 128 Dirham dan 4 Saba' Dirham, yaitu 90 Mitsqal. Satu *Mitsqal* sama dengan 1 Dirham 3 Saba' Dirham. Ini ukuran pada zaman dahulu. Kemudian mereka menambah 1 *Mitsqal*, hingga menjadi 91 *Mitsqal* dan sempurna menjadi 130 Dirham.

Maksud mereka dengan penambahan ini adalah agar dirham tidak ganjil. Namun yang diamalkan adalah yang pertama, sebab itulah yang ada pada masa pengukuran yang dilakukan oleh para ulama. Waktu itu, satu mud sama dengan 171 Dirham, 3 Saba' Dirham, menurut liter Damaskus yang timbangannya 600 Dirham –3 Uqiyah dan 3 Saba' Uqiyah – dan sha' adalah 4 mud. Atau 1 sha' sama dengan 1 liter 1 Uqiyah 5 saba'. Atau dengan kata lain, 1,7 liter.

61. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang dapat berwudhu atau mandi dengan kurang dari ukuran di atas maka yang demikian adalah boleh."

Makna *isbagh* adalah membasahi seluruh anggota tubuh dengan air yang diguyurkan padanya, karena itulah dinamakannya dengan mandi. Ahmad berkata, "Yang diperintahkan adalah mandi, bukan mengusap. Jika seseorang bisa mandi sekalipun dengan satu *mud* atau kurang dari satu *mud* air, maka hal itu diperbolehkan." Yang demikian ini adalah mazhab Asy-Syafi'i dan mayoritas *ahlil ilmi*.

Ada yang mengatakan bahwa tidak boleh kurang dari satu *sha'* untuk mandi dan satu *mud* untuk berwudhu. Yang demikian itu diceritakan dari Abu Hanifah. Sebab diriwayatkan dari Jabir RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, *'wudhu dengan air satu mud dan*

---

[415] HR. Abu Daud (3/3340), dan An-Nasa'i (5/54). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

[416] HR. Daruquthni dalam *Sunan*-nya (1/94). Daruquthni berkata, "Hanya Musa bin Nashr yang meriwayatkannya. Dia adalah orang yang *dha'if*."

mandi junub dengan satu sha adalah sah'."[417] Adanya ukuran ini menunjukkan bahwa tidak sah tanpanya.

Dalil kami adalah bahwa Allah SWT memerintahkan mandi dan jika seseorang telah melakukannya, maka wajib mensahkannya. Diriwayatkan dari Aisyah RA bahwa ia pernah mandi bersama Nabi SAW dengan menggunakan satu wadah yang hanya cukup tiga mud atau mendekati tiga *mud*.[418] Diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid RA, bahwa Nabi SAW berwudhu dengan sepertiga *mud*.[419]

Al Atsram meriwayatkan dari Al Qa'nabi dari Sulaiman bin Bilal dari Abdurrahman bin Atha` bahwa ia mendengar Sa'id bin Al Musayyib menjawab pertanyaan seorang laki-laki penduduk Irak yang bertanya kepadanya tentang apa yang cukup untuk mandi junub. Sa'id menjawab, "Aku mempunyai sebuah wadah yang cukup dua *mud* air atau sejenisnya. Aku mandi dengannya dan cukup. Bahkan masih tersisa."

Laki-laki itu berkata, "Demi Allah, aku memasukkan air ke hidung lalu membuangnya dan berkumur-kumur dengan dua *mud* air." Sa'id bin Al Musayyib berkata, "Apa gunanya kamu bertanya kepadaku, sementara syaitan telah mempermainkanmu."

Laki-laki itu berkata, "Jika tidak cukup? Sebab aku adalah seorang laki-laki bertubuh besar, seperti yang kaulihat." Sa'id bin Musayyib berkata, "Tiga *mud*." Laki-laki itu berkata, "Tiga *mud* itu sedikit." Sa'id berkata, "Kalau begitu satu *sha'*." Lalu Sa'id berkata lagi, "Aku memiliki sebuah wadah yang cukup diisi setengah mud air atau sejenisnya. Aku kencing dan berwudhu dengan air itu. Bahkan masih tersisa."

Abdurrahman bin Atha` berkata, "Lalu aku sebutkan hadits yang kudengar dari Sa'id bin Al Musayyib kepada Sulaiman bin Yasar. Maka Sulaiman berkata, "Akupun cukup dengan air itu." Abdurrahman berkata lagi, "Lalu aku sebutkan hal ini kepada Abu Ubaidah bin Ammar bin Yasir. Maka Abu Ubaidah berkata, "Seperti itulah kami mendengar dari

---

[417] HR. Ibnu Majah (1/270), namun *Sanad*-nya *dha'if*. HR. Hakim dari hadits Jabir (1/161). Hakim berkata, "Hadits ini *shahih*." Ini disetujui oleh Adz-Dzahabi. Al Albani menyebutkan hadits ini dalam *Ash-Shahihah* (1991/2447). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

[418] HR. Muslim (1/256/44), dari hadits Aisyah RA.

[419] HR. Abu Daud (1/94), An-Nasa`i (1/58), dan Al Baihaqi (1/196). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

para sahabat Rasulullah SAW." Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Aku dapat berwudhu sebanyak dua kali dengan air di tempat sebesar cangkir."

Pasal: Jika lebih dari satu mud untuk berwudhu dan satu sha' untuk mandi, maka hal itu adalah boleh. Aisyah RA berkata, "Aku pernah mandi bersama Nabi SAW dari satu wadah faraq."[420] 1 Faraq sama dengan 3 *sha'*. Diriwayatkan dari Anas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW mandi dengan satu *sha'* sampai lima *mud*."[421]

Namun makruh berlebih-lebihan dalam menggunakan air atau menggunakan terlalu banyak air. Abdullah bin Amr RA meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pernah lewat di hadapan Sa'ad yang sedang berwudhu, beliau lalu bersabda, *"Perbuatan berlebihan apa ini?'* Sa'ad berkata, "Apakah dalam wudhu juga ada perbuatan berlebih-lebihan?" Beliau menjawab, *"Iya. Bahkan sekalipun kamu berada di sungai yang mengalir.'*"[422]

Diriwayatkan dari Ubai bin Ka'ab RA, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah bersabda,

إِنَّ لِلْوُضُوْءِ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ.

'Sesungguhnya pada wudhu itu ada syaitan yang bernama Walhan. Karena itu berhati-hatilah terhadap was-was air'."[423]

62. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Wanita harus mengurai rambutnya untuk mandi dari haid dan tidak perlu menguraínya untuk mandi junub, apabila ia sudah memastikan masuknya air ke pangkal rambut."

Demikian riwayat dari Ahmad. Muhanna berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang apakah wanita harus mengurai rambut untuk mandi junub?" ia menjawab, "Tidak." Aku berkata, "Apakah ada

---

[420] HR. Al Bukhari (1/250) dan Muslim (1/255).
[421] HR. Al Bukhari (1/201), dari hadits Anas RA.
[422] HR. Ibnu Majah (425), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/221). Penulis *Az-Zawa'id* berkata, "Dalam *sanad* hadits ini ada Yahya bin Abdullah dan Ibnu Luhai'ah yang dianggap *dha'if* oleh Al Albani."
[423] HR. At-Tirmidzi (57), Ibnu Majah (421) dan Ahmad (5/136). Al Albani menganggap *dha'if* hadits ini.

dalil untuk ini?" Ahmad menjawab, "Ada, yaitu hadits Ummu Salamah RA." Aku berkata, "Apakah ia harus mengurai rambut untuk mandi haid?" Ahmad menjawab, "Ya." Aku berkata, "Kenapa ia harus mengurai rambut pada mandi haid dan tidak perlu menguraínya pada mandi junub?" Ahmad menjawab, "Berdasarkan hadits Asma RA dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda, *'Wanita itu tidak perlu menguraikannya.'*"

Tidak ada perbedaan pendapat dalam mazhab kami tentang tidak wajibnya wanita mengurai rambut pada saat mandi junub. Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat tentangnya di kalangan para ulama kecuali apa yang diriwayatkan dari Abdullah bin Amr RA. Ahmad meriwayatkan dalam *Al Musnad*, Ismail menceritakan kepada kami, Ayyub menceritakan kepada kami dari Abu Zubair dari Ubaid bin Umair, ia berkata, "Aisyah RA mendengar bahwa Abdullah bin Amr memerintahkan kaum wanita ketika hendak mandi, agar mengurai rambut. Aisyah RA berkata, "Aneh sekali Ibnu Amr. ia memerintahkan agar mengurai rambut kaum wanita ketika mandi. Kenapa ia tidak sekalian memerintahkan mereka untuk menggundul rambut?! Aku dan Rasulullah SAW pernah mandi bersama. Saat itu aku hanya menuangkan air ke kepalaku sebanyak tiga kali'."[424]

Imam-imam yang empat sepakat bahwa mengurai tidaklah wajib. Ini berdasarkan hadits Ummu Salamah RA bahwa ia pernah berkata kepada Nabi SAW, "Aku adalah wanita yang suka mengayam rambut. Apakah aku harus menguraikannya untuk mandi junub?" Beliau menjawab,

لاَ إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ الْمَاءَ فَتَطْهُرِينَ.

"Tidak. Kamu hanya cukup menuangkan air ke kepalamu sebanyak tiga kali, kemudian kamu tuangkan air ke tubuhmu, maka sucilah kamu."

Kecuali jika di kepalanya ada sesuatu yang menghalangi sampainya air ke dasar rambut, maka hal itu wajib dihilangkan. Jika sedikit dan tidak menghalangi sampainya air, maka tidaklah wajib. Laki-laki dan wanita

---

[424] HR. Muslim (1/260), dan Ibnu Majah (604), dari hadits Aisyah RA.

sama saja. Hanya saja wanita yang disebutkan itu karena biasanya yang memiliki rambut panjang dan lebat itu adalah kaum perempuan.

Sedangkan tentang mengurai rambut untuk mandi dari haid, sahabat kami berbeda pendapat tentang kewajibannya. Di antara mereka ada yang mewajibkan, sebagaimana pendapat Hasan dan Thawus, berdasarkan riwayat dari Aisyah RA, bahwa Nabi SAW bersabda kepadanya ketika ia haid,. *"Ambil air dan sidrmu, lalu bersisirlah."*[425] Wanita tidak bisa menyisir kecuali rambutnya terurai. Dalam riwayat Al Bukhari, *"Uraikanlah rambutmu dan bersisirlah."*[426]

Alasan wajib mengurai rambut itu adalah agar yakin air bisa sampai ke tempat yang wajib basah. Pada mandi junub, tempat itu dimaafkan karena junub itu sering terjadi dan menyulitkan. Lain halnya dengan haid.

Sebagian sahabat kami berkata, "Ini hanyalah sunnah, bukan wajib." Yang demikian itu juga menjadi pendapat mayoritas ahli fikih." Dan inilah pendapat yang benar, insya Allah. Sebab, dalam beberapa lafazh hadits Ummu Salamah RA disebutkan bahwa ia berkata kepada Nabi SAW, 'Sesungguhnya aku adalah perempuan yang suka mengayam rambut kepala. Apakah aku harus mengurainya untuk mandi haid dan untuk mandi junub?' Nabi SAW bersabda, *'Tidak, kamu hanya cukup menuangkan air ke kepalamu tiga kali, lalu menuangkan air ke tubuhmu. Maka kamupun suci'.*" Ini merupakan dasar tidak wajibnya mengurai rambut.

Asma RA juga pernah meriwayatkan bahwa ia pernah bertanya kepada Nabi SAW tentang mandi dari haid. Maka beliau menjawab, *"Salah seorang dari kalian mengambil air dan sidr, lalu ia bersuci dengan sebaik-baiknya. Kemudian ia menuangkan air ke kepala, lalu menggosoknya dengan baik hingga air sampai ke kulit kepalanya, kemudian ia menuangkan air ke tubuhnya."*[427] Seandainya mengurai adalah wajib, niscaya beliau pasti menyebutkannya, sebab beliau tidak boleh menunda penjelasan pada saat dibutuhkan.

---

[425] HR. Ad-Darami (1/773/219), dari hadits Aisyah RA, bahwa seorang perempuan Anshar pernah bertanya kepada Nabi SAW. Maka beliau menjawab seperti di atas.

[426] HR. Al Bukhari (1/316), dan Muslim (2/871/113), dari hadits Aisyah RA.

[427] HR. Muslim (1/261/61), Ibnu Majah (642), Abu Daud (316), dan Ahmad (6/147 dan 148).

Sedangkan hadits Aisyah RA yang diriwayatkan oleh Bukhari, tidak disebutkan adanya perintah. Walaupun di dalamnya terdapat perintah untuk mandi, tetap saja tidak bisa dijadikan dalil, sebab mandi yang dimaksud bukanlah mandi haid, akan tetapi perintah mandi untuk berihram haji pada saat haid. Aisyah RA berkata, "Pada hari Arafah, aku pernah mengalami haid. Maka akupun mengadukannya kepada Nabi SAW. Beliaupun bersabda, *'Tinggalkan umrahmu dan urailah rambutmu, lalu bersisirlah'."*

Sekalipun ada perintah mandi, perintah mengurai rambut diartikan sebagai perintah yang hanya bersifat sunnah, berdasarkan hadits yang telah kami sebutkan. Dalam hadits ini juga diisyaratkan bahwa perintah mengurai adalah perintah yang sunnah, sebab beliau memerintahkannya untuk bersisir, padahal bersisir pun hukumnya tidak wajib. Jika menyisir rambut tidak wajib, maka mengurai rambut tentu tidak wajib pula.

Pasal: Membasuh kulit kepala adalah wajib, baik rambut di kepala tebal atau tipis. Begitu juga membasuh seluruh apa yang ada di bawah rambut, seperti kulit di balik janggut dan yang lainnya. Hal ini berdasarkan riwayat yang diceritakan oleh Asma` RA, bahwa ia pernah bertanya kepada Nabi SAW tentang mandi junub. Beliau menjawab, *"Salah seorang dari kalian mengambil air, lalu ia bersuci dengan sebaik-baiknya, kemudian ia tuangkan —air— ke kepalanya, lalu ia gosok hingga sampai ke kulit kepala, kemudian ia tuangkan air ke tubuhnya."*

Diriwayatkan dari Ali RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يُصِبْهَا الْمَاءُ فُعِلَ بِهِ مِنَ النَّارِ كَذَا وَكَذَا.

"Barangsiapa yang membiarkan satu tempat rambut dalam keadaan junub, tidak disiram air, maka ia akan disiksa seperti ini dan itu daripada siksaan api neraka."

Ali berkata, "Sejak saat itu, aku gundul rambutku."[428]

---

[428] R. Abu Daud (249), Ibnu Majah (599), dan Abu Ja'far Ath-Thabari dalam *Tahdzib Al Atsar, Musnad Ali* (276), hadits no. 41. Syaikh Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

Selain itu, karena apa yang di bawah rambut itu adalah kulit yang air bisa saja sampai padanya tanpa dengan cara diremas-remas, maka wajib membasuhnya atau menyampaikan air padanya seperti kulit-kulit lainnya.

Pasal: Adapun membasuh rambut yang terjuntai dan yang tumbuh pada anggota tubuh lainnya. Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, wajib dibasuh. Ini adalah pendapat populer pra sahabat dan mazhab Asy-Syafi'i. Berdasarkan riwayat dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda, *"Di bawah setiap rambut juga junub. Oleh karena itu basahilah rambut dan bersihkanlah kulit."*[429]

Selain itu, karena rambut tumbuh di tempat yang wajib dibasuh, maka wajib pula membasuhnya seperti bulu alis dan bulu mata.

Kedua, tidak wajib. Ini juga adalah pendapat Abu Hanifah, sebab Nabi SAW pernah bersabda, *"Kamu cukup menuangkan air ke kepalamu tiga kali."* Padahal Ummu Salamah RA telah memberitahukan bahwa ia mengepang rambutnya. Rambut yang dikepang tidak akan basah bila hanya disiram. Selain itu, seandainya wajib dibasahi, maka wajib diuraikan agar yakin bahwa siraman air itu sampai ke seluruh rambut. Selain itu juga, rambut-rambut itu tidak seperti bagian tubuh binatang. Buktinya, ia tidak najis, baik pemiliknya masih hidup atau telah meninggal dunia, tidak batal wudhu karena menyentuh rambut wanita dan tidak jatuh talak dengan menalak rambut. Oleh karena itu tidak wajib menyiramnya pada mandi junub seperti halnya pakaiannya.

Sedangkan hadits, *"Basahilah rambut"*, hanya diriwayatkan oleh Harits bin Wajih, seorang yang *dha'if,* dari Malik bin Dinar.

Bulu alis wajib dibasuh, karena untuk membasuh kulit di balik bulu-bulu itu adalah dengan cara membasuhnya. Begitu juga setiap bulu yang di baliknya ada kulit, sebab hal tersebut tidak menjadi sempurna kecuali dengan cara membasuhnya.

Jika kamu berkata wajib membasuhnya, maka tidak membasuh sebagiannya membuat mandi tidak sempurna. Jika seseorang memotong

---

[429] HR. Abu Daud (248), At-Tirmidzi (106), dan Ibnu Majah (597). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *dha'if.*"

rambut, kemudian membasuhnya, atau membasuh rambut lalu memotongnya, maka tidak wajib membasuh tempat potongan dan tidak mengapa pula bila dibasuh.

Pasal: Mandi haid sama dengan mandi junub, kecuali dalam mengurai rambut. Disunnahkan mandi dengan air dan sidr, juga mengambil sepotong kapas, kain atau seumpamanya lalu ia mencuci bekas darah dan tempat di mana air bisa sampai, agar bekas dan bau darah hilang. Jika ia tidak memiliki misik, maka boleh dengan menggunakan minyak wangi lainnya, jika tidak memilikinya, maka air saja mencukupi. Aisyah RA berkata, "Sesungguhnya Asma` pernah bertanya kepada Nabi SAW tentang mandi haid. Beliau menjawab,

تَأْخُذُ إِحْدَاكُنَّ سِدْرَتَهَا وَ مَاءَهَا، فَتَطَهَّرُ فَتُحْسِنُ الطُّهُورَ ثُمَّ تَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَطَهَّرُ بِهَا، فَقَالَتْ أَسْمَاءُ: وَكَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا، فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ تَطَهَّرِى بِهَا، فَقَالَتْ عَائِشَةُ كَأَنَّهَا تُخْفِي ذَلِكَ تَتَبَّعِينَ أَثَرَ الدَّمِ.

'Salah seorang dari kalian mengambil sidr dan air, lalu ia bersuci dengan sebaik-baiknya. Kemudian ia mengambil segumpal kapas lalu ia bersihkan bekas darah dengan kapas itu.' Asma` berkata, 'Bagaimana aku membersihkannya?' Beliau bersabda, *'Maha suci Allah, bersihkan saja dengannya.'* Aisyah berkata, 'Sepertinya beliau mengucapkan kata-kata itu dengan pelan, *'Kamu bersihkan bekas darah'*."

Pasal: Disunnahkan bagi orang junub, apabila ingin tidur, bersetubuh kembali atau makan, agar mencuci kemaluannya dan berwudhu. Hal ini diriwayatkan dari Ali dan Abdullah bin Amr. Abdullah bin Amr berwudhu, namun tidak mencuci kedua kakinya. Ibnu Al Musayyib berkata, "Apabila ia ingin makan, maka hendaknya ia membasuh kedua telapak tangan dan berkumur-kumur." Pendapat seperti ini juga diceritakan dari imam kita, Ishaq dan *ashhabur-ra`yi*. Mujahid berkata, "Ia mencuci kedua telapak tangannya, berdasarkan riwayat Aisyah RA, bahwa apabila Nabi SAW ingin makan, pada saat masih dalam keadaan junub, beliau mencuci kedua tangan beliau."[430]

---

[430] HR. Abu Daud (223), Ibnu Majah (593), dan An-Nasa`i (1/139). Al Albani menganggap *shahih* hadits ini.

Malik berkata, "Ia mencuci kedua tangannya, jika kedua tangan itu terkena kotoran." Ibnu Al Musayyib dan *ashhabur-ra`yi* berkata, "Ia boleh tidur tanpa menyentuh air, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Aswad dari Aisyah RA, ia berkata, "Nabi SAW tidur dalam keadaan junub, dan beliau tidak menyentuh air.""[431]

Dalam *Al Musnad*, Ahmad meriwayatkan, Abu Bakar bin Iyasy menceritakan kepada kami, Al A'masy menceritakan kepada kami dari Abu Ishaq dari Aswad dari Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah junub, kemudian beliau tidur tanpa menyentuh air terlebih dahulu, hingga bagun. Lalu beliau mandi.""[432] Diriwayatkan, bahwa Nabi SAW pernah mendatangi istri-isteri beliau dengan satu kali mandi.[433]

Selain itu, hadats –besar- yang mewajibkan mandi tidak disunnahkan wudhu jika hadats tersebut masih ada, seperti halnya haid.

Dalil kami adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Umar pernah bertanya kepada Nabi SAW, "Apakah salah seorang dari kami boleh tidur dalam keadaan junub?" Beliau menjawab, *"Ya, apabila telah berwudhu.*[434]

Abu Sa'id berkata, "Rasulullah SAW bersabda, *'Apabila salah seorang dari kalian mendatangi istrinya kemudian ia ingin kembali melakukannya, maka hendaklah ia berwudhu.'*"[435] Dari Aisyah RA, bahwa apabila Nabi SAW ingin makan atau tidur, beliau berwudhu. Maksudnya dalam keadaan junub.[436]

Sedangkan hadits Aisyah RA bahwa "Beliau tidur dalam keadaan junub dan tidak menyentuh air", diriwayatkan oleh Abu Ishaq dari Aswad dari Aisyah RA, dan tidak hanya satu orang yang meriwayatkan darinya, bahwa Nabi SAW pernah berwudhu sebelum tidur." Misalnya saja Syu'bah dan Sufyan At-Tsauri. Mereka juga berpendapat bahwa hal itu adalah kekeliruan dari Abu Ishaq.

---

431 HR. Ahmad (6/111), Abu Daud (228), Ibnu Majah (583), dan At-Tirmidzi (118). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah *shahih*."

432 HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/43), dari hadits Aisyah ra.

433 HR. Bukhari (1/284), dan Muslim (1/249/28), dari hadits Anas RA.

434 HR. Bukhari (1/287), dan Muslim (1/248/23), dari hadits Ibnu Umar RA.

435 HR. Muslim (1/249/27), At-Tirmidzi (141), Ibnu Majah (587), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/28).

436 HR. Abu Daud (1/224), dan Muslim (1/248/22), dari hadits Aisyah RA.

Ahmad berkata, "Abu Ishaq meriwayatkan sebuah hadits dari Aswad yang para ulama lain menyalahinya. Tidak ada seorangpun yang mengatakan dari Aswad seperti apa yang dikatakan oleh Abu Ishaq."

Pasal-pasal tentang Tempat Pemandian

Membangun, menjual, membeli dan menyewakan tempat pemandian adalah makruh menurut pendapat Abu Abdullah. ia pernah berkata tentang seseorang yang membangun tempat pemandian untuk kaum perempuan, "Dia tidak adil."

Abu Daud berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad tentang —hukum— menyewakan tempat pemandian, ia menjawab, 'Aku merasa kuatir,' seolah ia memakruhkan hal itu. Lalu ditanyakan kepadanya, '—Bagaimana— jika disyaratkan kepada sang penyewa —tempat pemandian— agar tidak ada seorang pun yang dapat memasukinya kecuali ia harus mengenakan sarung (penutup tubuh dari pusar ke bawah)? ia menjawab, '—Syarat— ini harus ditetapkan.' —Ahmad mengatakan demikian— seolah syarat itu tidak membuatnya terkejut. ia memakruhkan hal itu karena mengandung unsur perbuatan mungkar; berupa membuka dan melihat aurat, serta —kemungkinan— masuknya kaum perempuan ke dalam tempat pemandian.

Pasal: Adapun memasuki tempat pemandian, jika orang yang akan memasuki tempat pemandian tersebut adalah seseorang yang dapat menjaga diri untuk tidak melihat aurat —orang lain—, dan orang-orang pun tidak melihat auratnya, maka tidak mengapa memasuki tempat pemandian tersebut. Telah diriwayatkan bahwa Ibnu Abbas pernah memasuki tempat pemandian yang berada di daerah Juhfah. Hal itu diriwayatkan pula dari Nabi. Diriwayatkan pula dari Khalid bin Al walid bahwa ia pernah memasuki tempat pemandian. Riwayat tersebut dikisahkan oleh Al Khalal.

Tapi jika ia merasa kuwatir dirinya tidak dapat menjaga diri dari unsur yang telah disebutkan, maka makruh baginya memasuki tempat pemandian. Sebab tidak ada jaminan bahwa dirinya tidak akan terjerumus ke dalam hal yang terlarang. Sebab mempertontonkan dan melihat aurat adalah suatu hal yang diharamkan. Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bahz bin Hakim dari ayahnya dari kakeknya, bahwa ia

berkata, "Ya Rasulullah, aurat kami itu ada yang kami tutupi dan ada pula yang kami biarkan?" Beliau bersabda,

احْفَظْ عَوْرَتَكَ؛ إِلاَّ مِنْ زَوْجَتِكَ، أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا كَانَ أَحَدُنَا خَالِيًا؟ قَالَ: فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ.

"Peliharalah auratmu kecuali dari istri dan budak perempuanmu." Ia berkata, "Ya Rasulullah, jika salah seorang di antara kami sedang sendiri?" Beliau menjawab, *"Maka Allah lebih berhak dimalui daripada manusia?"*[437]

Nabi SAW bersabda,

لاَ يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلاَ الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ.

"Janganlah seorang lelaki melihat aurat seorang lelaki —lainnya—, dan janganlah seorang wanita melihat aurat seorang wanita —lainnya—."[438]

Beliau juga bersabda,

وَلاَ تَمْشُوا عُرَاةً.

"Janganlah kalian berjalan dalam keadaan telanjang."[439] (Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Muslim).

Ahmad berkata, "Jika engkau mengetahui bahwa semua orang yang ada di dalam tempat pemandian itu mengenakan penutup tubuh dari pusar ke bawah, maka masuklah. Tapi jika kamu tidak mengetahui hal itu, maka janganlah memasukinya."

Sa'id bin Jubair berkata, "Memasuki tempat pemandian tanpa

---

[437] HR. Abu Daud (4/4017), At-Tirmidzi (5/2769), Ibnu Majah (1/1920), dan Ahmad (5/3 dan 4) dari hadits Bahz bin Hakim. Hadits ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

[438] HR. Muslim (1/266/74) dari hadits Abu Sa'id Al Khudri.

[439] HR. Muslim (1/268/78) dari hadits Al Musawwir bin Makhramah.

mengenakan penutup bagian tubuh dari pusar ke bawah adalah haram."

Pasal: Kaum wanita tidak boleh memasuki tempat pemandian meskipun mereka memenuhi syarat yang telah kami katakan, yaitu memakai kain penutup. kecuali jika karena udzur berupa haid, nifas, sakit atau sangat memerlukan mandi sementara ia tidak bisa mandi di rumahnya, dan karena ia tidak mungkin melakukan hal itu, merasa kawatir terhadap suatu penyakit, atau karena adanya bahaya. —Jika itu yang ia alami—, maka boleh baginya memasuki tempat pemandian, dengan catatan ia harus menundukan pandangannya dan menutup auratnya. Tapi jika ia tidak mempunyai udzur, maka tidak boleh memasuki tempat tersebut. Sebab diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

سَتُفْتَحُ لَكُمْ أَرْضُ الْعَجَمِ، وَسَتَجِدُونَ فِيهَا حَمَّامَاتٌ فَامْنَعُوا نِسَاءَكُمْ إِلاَّ حَائِضًا أَوْ نُفَسَاءَ.

"Akan ditundukan bagi kalian negeri orang asing dan kalian akan menemukan tempat pemandian-tempat pemandian di sana. Oleh karena itu, laranglah —oleh kalian— istri-isteri kalian —untuk memasuki tempat pemandian—, kecuali yang sedang haid dan nifas."[440]

Aisyah meriwayatkan bahwa ia pernah ditemui oleh kaum wanita penduduk Himsh, lalu ia berkata, "Boleh jadi kalian adalah termasuk wanita-wanita yang memasuki tempat pemandian-tempat pemandian itu. Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا خَلَعَتْ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِ زَوْجِهَا هَتَكَتْ سِتْرَهَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ.

"Sesungguhnya, jika seorang wanita membuka pakaiannya bukan di rumah suaminya, maka ia telah merusak penutup antara dirinya dan Allah Azza wa Jalla."[441]

---

440 HR. Abu Daud (1011) dan Ibnu Majah (3748). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang dha'if."

441 HR. Ahmad (6/41 dan 173), Abu Daud (1010), At-Tirmidzi (2803) dan Ibnu Majah (3750). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

Pasal: Tidak diperbolehkan mandi dalam keadaan telanjang di hadapan manusia. Sebab membuka auratnya di hadapan orang-orang adalah suatu tindakan yang diharamkan, sesuai dengan hadits yang telah kami sebutkan. Jika ia sedang dalam keadaan sendiri, maka ia boleh melakukannya. Sebab, Nabi Musa AS pernah mandi dalam kedaan telanjang. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari.[442] Nabi Ayyub AS —juga— pernah mandi dalam keadaan telanjang.[443] Jika ada manusia yang menutupinya dengan kain, maka hal itu tidak mengapa. Sebab Nabi SAW pernah ditutupi dengan baju dan beliau pun mandi.[444] Namun demikian, disunnahkan menutu:pi tubuh walaupun dalam keadaan sendiri. Hal itu berdasarkan kepada sabda Rasulullah SAW,

فَاللهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحَيَ مِنْهُ مِنَ النَّاسِ.

"Maka Allah lebih berhak untuk dimalui daripada manusia."

Pasal: Dianggap cukup bila seseorang membasuh hanya dengan air di tempat pemandian. Al Khalal berkata, "Telah ditetapkan dari para sahabat Abu Abdullah (imam Ahmad), bahwa air di tempat pemandian itu dianggap mencukupi jika dipakai mandi, dan seseorang tidak perlu mandi lagi setelahnya. Sebab, dasar air yang ada di tempat pemandian itu adalah suci, dan hal itu tidak akan berubah hukumnya hanya karena adanya keragu-raguan."

Ahmad berkata, "Tidak masalah wudhu dengan air di tempat pemandian." Diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa ia pernah berkata, "Tidak masalah jika seseorang mengambil (air) dari pipa." Tindakan ini karena dilandasi sikap hati-hati. Kalau pun orang itu tidak mengambil air dari pipa, maka berwudhu dari air di tempat pemandian tetap diperbolehkan. Sebab dasar —air di tempat pemandian itu— adalah suci. Pasalnya Ahmad pernah berkata, "Menurut saya, air yang ada di tempat pemandian itu suci. Air tersebut sama dengan air yang mengalir."

Diriwayatkan dari Al Atsram bahwa ia berkata, "Sebagian orang

---

442 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari* 1/278) dari hadits Abu Hurairah.

443 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari* 1/279) dari hadits Abu Hurairah.

444 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari* 1/357) dan Muslim (1/265/70) dari hadits Ummu Hani.

ada yang bersikap ekstrim, namun sebagian lainnya justru berpendapat bahwa air yang ada di tempat pemandian itu sama dengan air yang mengalir. Sebab air yang menyembur pertama, maka ia akan keluar pertama kali." Saya (Al Atsram) berkata, "Air di tempat pemandian itu memang seperti air yang mengalir. Namun sebelum ia keluar, terlebih dahulu ia mengendap di suatu tempat." Ahmad menjawab, "Sudah saya katakan padamu bahwa dalam permasalahan itu terdapat perbedaan pendapat. Menurut saya, pendapat yang lebih kuat dalam permasalahan itu adalah pendapat yang menganjurkan bersikap hati-hati, yaitu dengan mengambil air yang lain'." Sayang Al Atsram tidak menjelaskan tentang hal itu. Walau begitu, pernyataan Al Atsram ini menunjukan bahwa air yang mengalir itu tidak terkena najis kecuali jika sudah berubah. Sebab jika ia terkena najis, maka keberadaannya sebagai air yang mengalir tidak mempunyai arti apapun. Selain itu, juga menunjukan atas anjuran untuk bersikap hati-hati, meskipun air di tempat pemandian tersebut dinyatakan suci, sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan di atas.

Alasan Ahmad menjadikan air di tempat pemandian itu sama dengan air yang mengalir adalah; jika air tersebut memancar ke telaga kemudian keluar, maka air yang datang belakangan mengusir air yang ada dalam telaga, setelah itu air tersebut menetap di tempat air yang keluar. Sebagai bukti adalah ketika air yang ada di dalam telaga itu keruh, sementara air datang secara terus-menerus dalam keadaan yang jernih, maka hilanglah kekeringan air di dalam telaga. Wallahu A'lam.

Pasal: Tidak masalah berdzikir kepada Allah di tempat pemandian. Sebab dzikir kepada Allah itu selalu di anggap baik di tempat manapun, sepanjang tidak ada larangan.

Diriwayatkan bahwa Abu Hurairah pernah memasuki tempat pemandian, lalu ia membaca, "Tidak ada Tuhan selain Allah." Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW selalu berdzikir dalam setiap kesempatan."[445]

Adapun membaca Al Qur`an, Ahmad berkata, "Belum jelas dalam hal ini. Abu Wa`il, Asy-Sya'bi, Al Hasan, Makhul dan Qabishah bin Dzu`aib memakruhnya, tapi An-Nakha'i dan Malik tidak

---

[445] Hadits ini dicantumkan oleh Al Bukhari dalam *Shahih*-nya (*Ar-Rayyan*/1/485) secara *mu'alaq*, kemudian Muslim me-*washal*-kannya dari hadits Aisyah (1/181/117).

memakruhkannya berdasarkan alasan yang telah kami sebutkan tentang berzikir kepada Allah di tempat pemandian."

Argumentasi kelompok yang pertama (kelompok yang menganggap makruh membaca Al Qur`an di tempat pemandian) adalah, bahwa tempat pemandian merupakan tempat buka-bukaan aurat dan tempat melakukan sesuatu yang tidak dianggap pantas jika dilakukan di tempat yang lain. Oleh karena itulah dianjurkan untuk memelihara (kesucian) Al Qur`an darinya.

Namun yang lebih utama adalah boleh membaca Al Qur`an di tempat pemandian, sebab kita tidak pernah mengetahui dalil yang melarang untuk membacanya di tempat pemandian.

Adapun mengucapkan salam di tempat pemandian, Ahmad berkata, "Saya tidak mengetahui jika saya pernah mendengar sesuatu tentang hal ini." Namun pendapat yang lebih utama adalah boleh mengucapkan salam, sebab salam termasuk dalam keumuman sabda Rasulullah SAW, *"Tebarkanlah salam di antara kalian."*[446]

Pasal: Ahmad berkata, "Tidak akan membuatku kagum jika seseorang masuk ke dalam air kecuali bila ia tertutup." Sebab air itu tenang (transparan). Hal itu sesuai dengan apa yang diriwayakankan dari Hasan dan Husain, bahwa keduanya pernah masuk ke dalam air dalam keadaan memakai mantel. Kepada keduanya ditanyakan tentang hal itu. Keduanya menjawab, "Sesungguhnya air itu tenang (transparan). Juga karena air itu tidak dapat menutupi, sehingga aurat orang yang memasukinya dalam keadaan telanjang akan menjadi nampak."

****

---

[446] HR. Muslim (Iman/93) dari hadits Abu Hurairah.

بَابُ التَّيَمُّمِ

BAB TAYAMUM

Tayamum menurut bahasa adalah *al qashd* (tujuan). Allah *Ta'ala* berfirman, "*Dan janganlah kamu memilih (menuju) yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan darinya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267).

Allah juga berfirman, *"Maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih)."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) yakni, tujulah tanah yang baik (bersih).

Kata *tayamum* ini kemudian ditransformasi ke dalam tradisi para fukaha (ahli fikih) untuk (perbuatan) mengusap wajah dan kedua tangan dengan sesuatu yang berupa tanah (debu). Hal itu diperbolehkan oleh Al Qur`an, Sunnah dan Ijma.

Adapun dalil Al Qur`an, yaitu firman Allah *Ta'ala, "Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Adapun dalil dari Sunnah, yaitu hadits Umar dan yang lainnya. Adapun Ijma', sesungguhnya umat Islam telah sepakat tentang diperbolehkannya tayamum secara keseluruhan.

63. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seseorang (boleh) bertayamum dalam perjalanan yang dekat maupun yang jauh."

Perjalanan yang jauh adalah perjalanan yang diperbolehkan untuk mengerjakan shalat qashar dan buka puasa. Sedangkan perjalanan yang dekat adalah perjalanan yang tidak seperti itu, namun tetap dinamakan perjalanan. Misalnya, perjalanan yang dilakukan di antara dua perkampungan yang saling berdekatan atau berjauhan.

Al Qadhi berkata, "Jika seseorang pergi menuju pekerjaannya, lalu dia meninggalkan bangunan dan rumah-rumah (di kampungnya), maka meskipun (hanya) lima puluh langkah, dia diperbolehkan untuk melakukan tayamum, shalat di atas kendaraan, dan memakan bangkai karena darurat." Ini merupakan pendapat Malik dan Asy-Syafi'i. Namun pendapat lain mengatakan bahwa orang itu tidak diperbolehkan melakukan hal tersebut, kecuali bila dia dalam perjalanan yang jauh.

(Argumentasi pendapat yang membolehkan) adalah firman Allah, *"Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan .... maka bertayamumlah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Firman Allah ini menunjukan dengan kemutlakannya tentang hukum boleh mengerjakan tayamum dalam semua perjalanan. (Selain argumentasi tersebut), juga karena alasan bahwa perjalanan yang dekat pun sering tidak menemukan air, sehingga orang yang melakukannya perlu mengerjakan tayamum. Oleh karena itulah kewajiban (yang dibebankan kepadanya) harus digugurkan karena tayamum (yang dilakukannya dalam perjalanan yang dekat itu), seperti ketika berada dalam perjalanan yang jauh.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara perjalanan yang dilakukan untuk ketaatan dan kemaksiatan. Sebab tayamum adalah *azimah* (hukum asal), sehingga ia tidak boleh ditinggalkan, berbeda halnya dengan berbagai bentuk keringanan yang lain.

Selain itu, tayamum adalah hukum yang tidak dikhususkan hanya dalam perjalanan. Oleh karena tidak khusus dalam perjalanan, maka tayamum boleh dilakukan dlam perjalanan untuk kemaksiatan, sama seperti hukum mengusap *khuf* dalam waktu sehari semalam.

Pasal: Jika tidak ada air dalam keadaan mukim, akibat air itu terputus kepada mereka atau mereka terkepung di dalam sebuah kota, maka mereka harus melakukan tayamum dan shalat. Ini merupakan pendapat imam Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah –dalam sebuah riwayat yang dikutip darinya- berkata, "Mereka tidak boleh shalat. Sebab agar tayamum menjadi boleh, Allah mensyaratkan adanya perjalanan. Oleh karena itulah tayamum tidak diperbolehkan untuk selain perjalanan."

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa dia pernah ditanya tentang lelaki yang terkurung di dalam sebuah rumah, dan pintu rumah orang yang

ditamui terkunci. Apakah dia boleh melakukan tayamum? Ahmad menjawab, "Tidak."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dzar, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ.

"Sesungguhnya tanah (debu) yang baik adalah alat bersuci seorang muslim, sekalipun dia tidak menemukan air selama sepuluh tahun. Jika dia telah menemukan air, maka hendaklah dia mengusapkan air itu ke kulitnya, (karena) sesungguhnya yang demikian itu adalah lebih baik."[447]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits hasan *shahih.*" Sehingga, apa yang sedang diperdebatkan termasuk ke dalam keumaman hadits ini.

Selain berargumentasi dengan hadits tersebut, juga karena alasan bahwa kondisi yang telah disebutkan adalah kondisi orang yang tidak mendapatkan air, sehingga orang yang mengalami kondisi demikian identik dengan seorang musafir.

Dalam ayat di atas disebutkan kata perjalanan. Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa ada kemungkinan kata tersebut disebutkan karena kondisi perjalanan merupakan kondisi ketiadaan air yang sering terjadi. Sebab biasanya air tidak ditemukan di dalam sebuah perjalanan, seperti yang disebutkan (dalam ayat). Padahal, adanya suatu perjalanan bukanlah syarat untuk boleh melakukan tayamum. Hal ini sama dengan tidak disebutkannya kata 'petugas pencatat' dalam transaksi gadai. Dalam kasus ini, adanya petugas pencatat bukanlah syarat untuk sahnya transaksi gadai.

Jika hadits tersebut merupakan sebuah hujjah, maka apa yang

---

[447] Hadits ini telah dikemukakan pada awal buku, masalah nomor 1/*Al Mughni*. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (5/155 dan 180).

disebutkan (dalam hadits) secara tekstual harus lebih dikedepankan. Sayangnya Abu Hanifah tidak menilai *dalil khithab (mafhum mukhalafah)* sebagai sebuah argumentasi, melainkan hanya bisa dijadikan argumentasi karena *dalil khithab*-nya. Berdasarkan kepada hal ini, jika seseorang melakukan tayamum dalam keadaan mukim dan dia shalat, kemudian dia mendapatkan air, apakah dia wajib mengulangi shalatnya? Dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, dia wajib mengulangi shalatnya. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Sebab tidak adanya air dalam kasus di atas merupakan udzur yang jarang terjadi. Oleh karena itulah kewajiban mengqadha shalat tidak gugur darinya karena tayamum dan shalat yang telah dilakukannya, seperti haid yang tidak dapat menggugurkan kewajiban mengqadha puasa.

Kedua, dia tidak wajib mengulangi shalatnya. Ini merupakan madzhab Malik. Karena, orang tersebut telah melakukan apa yang diperintahkan kepadanya, sehingga dia terbebas dari kewajibannya.

Selain itu, juga karena orang itu telah melakukan shalat dengan tayamum yang disyariatkan melalui jalur yang juga disyariatkan, sehingga dia menyerupai orang yang sakit dan musafir. Di lain sisi, keumuman hadits pun menunjukkan atas validnya pendapat ini.

Abu Al Khaththab berkata, "Jika seseorang terkurung di dalam sebuah kota, maka dia harus shalat." Abu Al Khaththab tidak menyebutkan mengenai wajib atau tidaknya mengulangi shalat. Namun dari selain Abu Al Khaththab diceritakan adanya dua riwayat tentang persoalan ini.

Ada kemungkinan jika ketiadaan air itu karena udzur yang jarang terjadi atau udzur yang akan segera hilang, seperti seseorang yang terkunci di dalam sebuah rumah, --misalnya seorang tamu atau yang lainnya--, atau udzur-udzur lain yang tidak berlangsung dalam waktu lama, maka dalam hal ini dia wajib mengulangi shalatnya. Sebab kondisi orang itu sama dengan kondisi orang yang sibuk mencari dan mendapatkan air.

Tapi jika udzur tersebut berlangsung dalam waktu yang lama dan sering terjadi, seperti dipenjara atau orang yang kampungnya mengalami keterputusan air dan ia perlu meminta air dari jarak yang jauh, maka

dalam hal ini dia boleh melakukan tayamum dan tidak wajib mengulangi shalat. Sebab orang yang mengalami hal seperti ini adalah orang yang tidak dapat menemukan air karena udzur dalam waktu yang lama. Dengan demikian, dia itu seperti orang yang musafir.

Selain alasan tersebut, juga karena alasan bahwa ketiadaan air yang dialami oleh orang itu jauh lebih besar daripada ketiadaan air yang dialami oleh orang yang musafir.

Dengan demikian, nash yang menyatakan tentang boleh melakukan tayamum bagi musafir hanyalah sebuah peringatan/sinyal untuk tayamum yang terjadi dalam kasus di sini. *Wallahu A'lam.*

Pasal: jika seseorang keluar dari sebuah kota menuju sebuah daerah yang masih termasuk ke dalam wilayah kotanya karena suatu keperluan, seperti petani, pemanen, pencari kayu bakar, nelayan dan semisalnya yang tidak mungkin membawa air untuk berwudhu, lalu waktu shalat tiba sedang dia tidak membawa air dan tidak mungkin kembali untuk berwudhu -kecuali hal itu akan mengorbankan keperluannya- maka dalam kasus ini dia boleh shalat dengan tayamum, dan dia tidak wajib mengulangi shalat tersebut. Sebab dia adalah seorang musafir, sehingga dia menyerupai orang yang keluar menuju daerah yang lain.

Namun ada kemungkinan dia wajib mengulangi shalatnya, sebab dia berada di daerah yang termasuk ke dalam wilayah kota tempat tinggalnya, sehingga dia menyerupai orang yang mukim di sana. Tapi jika daerah yang menjadi tujuannya itu termasuk ke dalam wilayah kota yang lain, maka dia tidak wajib mengulangi shalatnya. Hal ini dinyatakan dengan satu pendapat. Sebab dia adalah seorang musafir.

64. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika waktu shalat telah masuk, dia telah mencari air, (namun) dia tidak mendapatkannya."

Ini merupakan tiga syarat sah tayamum.

Pertama, masuknya waktu shalat. Jika shalat (yang akan dilaksanakan) adalah shalat fardhu yang akan dilaksanakan pada waktunya, maka seseorang tidak boleh tayamum sebelum masuknya waktu shalat tersebut. Jika shalat (yang akan dilaksanakan) adalah shalat sunah, namun dia tidak boleh bertayamum untuknya pada waktu dilarang

melaksanakannya. Sebab waktu (pelaksanaan tayamum itu) bukanlah waktu shalat sunah tersebut. Jika shalat (yang akan dilaksanakan) adalah shalat qadha, maka dia boleh tayamum pada setiap saat. Sebab shalat qadha itu boleh dilakukan pada setiap saat. Inilah yang dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

Sementara Abu Hanifah berkata, "Sah (melakukan) tayamum sebelum waktu shalat (tiba), sebab tayamum adalah bersuci untuk membuat shalat menjadi diperbolehkan. Oleh karena itu, diperbolehkan melaksanakan tayamum lebih awal dari (masuknya) waktu shalat, seperti semua thaharah (lainnya)."

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa dia berkata, "Menurut qiyas (analogi), tayamum itu sederajat dengan thaharah (wudhu), hingga seseorang menemukan air atau berhadats." Berdasarkan kepada qiyas ini, tayamum boleh dilaksanakan sebelum (masuknya) waktu (shalat)." Namun pendapat yang dianut oleh Madzhab (Hanbali) adalah pendapat yang pertama. Sebab tayamum adalah thaharah darurat, sehingga tidak diperbolehkan sebelum (masuknya) waktu (shalat), seperti thaharahnya wanita yang sedang *istihadhah.* Atau kami katakan, dia melaksanakan tayamum dalam sebuah waktu dimana dia tidak membutuhkan pelaksanaan tayamum tersebut, sehingga dia identik dengan orang yang bertayamum saat ada air.

Adapun analogi mereka, hal itu terbantahkan oleh thaharahnya wanita yang mengalami *istihadhah*. Lebih dari itu, tayamum itu berbeda dengan semua thaharah lainnya. Sebab semua thaharah yang lain itu bukan karena darurat.

Kedua, telah mencari air. Syarat ini dan syarat tidak menemukan air hanya diharuskan bagi orang yang akan bertayamum karena uzur tidak ada air.

Dalam hal ini, riwayat masyhur dari imam Ahmad adalah, *disyaratkan mencari air untuk sahnya tayamum,* dan Ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Namun diriwayatkan pula dari Ahmad pendapat yang menyatakan *tidak disyaratkan mencari air,* dan ini merupakan madzhab Abu Hanifah, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

التُّرَابُ كَافِيْكَ مَا لَمْ تَجِدِ الْمَاءَ.

"Debu itu dapat mencukupi, selama engkau tidak menemukan air."[448]

Selain itu, juga karena alasan bahwa seseorang tidak mengetahui adanya air di dekatnya, sehingga dia identik dengan orang yang mencari air kemudian tidak mendapatkannya.

Argumentasi kami adalah firman Allah, *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Dalam hal ini, seseorang belum bisa dipastikan tidak menemukan air kecuali setelah dia mencarinya. Sebab, mungkin saja air berada di dekatnya, namun dia tidak mengetahuinya. Oleh karena itulah Allah berfirman tentang memerdekakan hamba sahaya dalam persoalan *zhihar*: *"Barang siapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut."* (Qs. Al Mujaadilah [58]: 4) Dalam persoalan *zhihar* ini seseorang tidak boleh melakukan puasa, hingga dia mencari hamba sahaya itu. Dia tidak akan dianggap sebagai orang yang tidak menemukan hamba sahaya, sebelum melakukan pencarian.

Selain itu, juga karena alasan bahwa tayamum adalah untuk (boleh) melakukan shalat yang hanya dikhususkan untuknya. Oleh karena itu, seseorang harus bersungguh-sungguh dalam mencari air ketika tidak menemukannya, seperti (harus bersungguh-sungguh mencari) kiblat.

Pasal: karakteristik dalam mencari air adalah, hendaknya seseorang mencari air dalam perjalananya, lalu ketika dia melihat hijau-hijau atau sesuatu yang menunjukan kepada air, maka dia harus menghampirinya. Jika di dekat sesuatu tersebut terdapat rerimbunan atau sesuatu yang berdiri, maka dia harus mendatanginya dan mencari air di sana.

Jika tidak melihat ke depan, belakang, kanan dan kiri, tapi dia mempunyai tempat yang dapat menunjukkan kepada orang-orang yang mempunyai air, maka dia dapat meminta air kepada mereka. Jika dia mendapati orang yang bisa memberitahukannya ke tempat air, maka dia harus bertanya kepadanya tentang (tempat) airnya.

Jika dia tidak mendapatkan air, maka dialah orang yang tidak

---

[448] Hadits ini telah dikemukakan pada masalah nomor 1/34/Mughni.

menemukan air. Jika dia ditunjukan kepada air, maka dia harus menuju kepadanya, jika ia dekat dan dia tidak merasa kuatir atas diri atau hartanya, atau merasa kuatir kehilangan teman atau waktu shalat habis. Inilah madzhab Asy-Syafi'i.

Pasal: Jika seseorang meminta air sebelum waktu shalat tiba, maka dia harus meminta air kembali setelah waktu shalat tiba. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu Uqail. Itu disebabkan dia meminta air sebelum diperintahkan untuk melakukan tayamum, sehingga kewajibannya tidak menjadi gugur, seperti *syafi'* (mitra kepemilikan) yang meminta *syuf'ah* (bagiannya) sebelum dijual.

Jika dia meminta air setelah masuk waktu shalat namun tidak langsung melakukan tayamum setelah memintanya, maka dia boleh bertayamum setelah itu tanpa harus meminta air kembali.

Ketiga, tidak mendapatkan air setelah mencarinya. Tidak ada silang pendapat mengenai disyaratkannya syarat yang ketiga ini. Sebab Allah *Ta'ala* berfirman, "*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Rasulullah SAW bersabda, "*Debu itu dapat mencukupimu, selama engkau tidak menemukan air.*" Oleh karena itulah disyaratkan tidak menemukan air.

Selain itu, juga karena alasan bahwa tayamum merupakan *thaharah* darurat, dan tayamum itu tidak dapat menghilangkan hadats. Oleh karena itu, tayamum tidak boleh dilakukan kecuali pada saat darurat, sementara jika air masih ada, maka status darurat menjadi hilang.

Pasal: Jika seorang junub menemukan air yang harus cukup untuk sebagaian anggota tubuhnya, maka dia harus menggunakan air tersebut dan tayamum untuk anggota tubuh sisanya. Hal itu dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad tentang orang yang hanya cukup untuk berwudhu sementara dia dalam keadaan junub. Ahmad bekata, "Dia harus berwudhu dan bertayamum." Pendapat inilah yang juga dikemukakan oleh Abdah bin Abi Lubabah, Ma'mar dan yang lainnya. Pendapat ini pun dikemukakan oleh Atha`, dan pendapat ini merupakan salah satu *qaul* Asy-Syafi'i.

Sementara itu Hasan, Zuhri, Hamad, Malik, *Ashhab ar-Ra`yi*, Ibnu Al Mundzir, dan Asy-Syafi'i mengemukakan pendapat yang kedua: dia

harus tayamum dan meninggalkan air tersebut. Sebab, air itu tidak dapat membuatnya menjadi suci, sehingga dia tidak wajib menggunakannya, seperti air yang *musta'mal.*

Argumentasi kami adalah firman Allah, "*Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Juga hadits Abu Dzar yang mensyaratkan tidak adanya air untuk boleh melaksanakan tayamum, sementara orang ini menemukan air tersebut. Nabi SAW juga bersabda,

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

"*Apabila aku memerintahkan kepada kalian suatu perintah, maka lakukanlah perintah itu dengan semampu kalian.*"[449] (HR. Al Bukhari)

Selain itu, juga karena dia menemukan air yang dapat dia gunakan untuk membasuh sebagian tubuhnya, sehingga dia pun berkewajiban untuk menggunakan air tersebut pada sebagian tubuhnya, sebagaimana dia sedang dalam kondisi sebagian tubuhnya sehat namun sebagian lainnya terluka. Juga karena dia mempunyai kesanggupan atas sebagian syarat, sehingga dia pun berkewajiban untuk melakukan sebagian syarat tesebut, seperti menutup aurat dan menghilangkan najis, jika sebagian besar tubuhnya sehat.

Adapun mengenai hukum *musta'mal*, hal itu tidak dapat disetujui. Kalau pun dapat disetujui, itu karena air *musta'mal* tersebut tidak dapat menyucikan apapun, dan air *musta'mal* ini berbeda dengan air dalam kasus di sini. Jika hal ini dapat ditetapkan, maka dia harus menggunakan air sebelum tayamam, agar ketiadaan air yang disyaratkan menjadi nyata.

Pasal: Jika seorang yang berhadats kecil menemukan air yang hanya cukup untuk setengah hadatsnya, maka apakah dia diwajibkan menggunakan air tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, dia wajib menggunakan air tersebut, sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan dalam permasalahan junub. Juga karena dia mampu melakukan sebagian *thaharah* (wudhu) dengan air, sehingga dia pun berkewajiban untuk menggunakan air tersebut, seperti orang junub,

---

[449] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/13/hadits nomor 7288) dan Muslim (2/975/412) dengan hadits yang sama dari hadits Abu Hurairah.

juga seperti jika sebagian anggota tubuhnya sehat sementara sebagian lainnya terluka.

Kedua, dia tidak wajib menggunakan air tersebut, sebab *muwalah* (urut) merupakan syarat dalam thaharah. Jika dia membasuh sebagian anggota tubuhnya tanpa sebagian anggota tubuh yang lain, maka hal itu tidaklah berguna, berbeda halnya dengan junub. Oleh karena itulah jika orang yang junub ini menemukan air, maka dia hanya diwajibkan untuk membasuh anggota tubuh yang belum dibasuhnya. Adapun untuk hadats (kecil), dia wajib mengulangi thaharahnya.

Orang dalam kasus ini berbeda dengan orang yang sebagian anggota tubuhnya sehat, sementara sebagian anggota tubuh lainnya terluka. Sebab ketidak-mampuan pada sebagian anggota tubuh berbeda dengan ketidakmampuan pada hal yang wajib. Buktinya, jika seseorang yang setengah merdeka memiliki hamba sahaya dan berkewajiban untuk memerdekakannya dalam kafaratnya, (maka dia tidak wajib memerdekakan hamba sahaya tersebut). Jika seorang merdeka memiliki setengah hamba sahaya, maka dia tidak berkewajiban untuk memerdekakan hamba sahaya tersebut. Dalam hal ini Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat seperti yang telah disebutkan tadi.

Pasal: Siapa yang antara dia dan air terhalang oleh binatang buas, musuh, kebakaran atau pencuri, maka dia itu seperti orang yang tidak menemukan air.

Jika air itu terdapat di komunitas orang-orang yang fasik, sementara wanita merasa kuatir atas dirinya, maka wanita ini merupakan wanita yang tidak menemukan air. Ahmad tidak memberikan komentar apapun dalam masalah ini. Namun Ibnu Abi Musa berkata, "Wanita itu harus bertayamum, dan tidak tidak wajib mengulangi shalatnya menurut pendapat yang lebih benar."

Yang benar dalam masalah ini adalah, bahwa wanita itu harus bertayamum dan dia tidak wajib mengulangi shalatnya, dengan satu pendapat. Bahkan, dia tidak boleh menghampiri air tersebut, sebab tindakan itu mengandung unsur menjerumuskan diri ke dalam perzinaan, menjatuhkan diri dan martabat sendiri, membuat kepala keluarganya tertunduk, dan bahkan kadang bisa membuatnya terbunuh.

Dalam kasus lain saja seorang wanita boleh tayamum hanya untuk

menjaga sedikit hartanya yang boleh dia belanjakan, memelihara dirinya dari penyakit, atau terlambat sembuh. Jika dalam kasus yang lain saja seperti itu, apalagi dengan kasus di sini.

Barangsiapa yang berada di suatu tempat di rumahnya, kemudian dia mengkhawatirkan sesuatu di dalam rumahnya akan hilang jika dia pergi menuju air, atau ternaknya akan tersesat atau dicuri; atau dia sangat mengkuatirkan keluarganya dari perampok atau binatang buas, maka dia adalah seperti orang yang tidak menemukan air.

Tapi jika kekhawatiran itu karena sikap pengecut bukan karena suatu sebab yang layak untuk ditakuti, maka dia tidak boleh melaksanakan shalat dengan tayamum. Hal itu dinyatakan oleh Ahmad secara tertulis tentang seseorang yang merasa takut pada malam hari, padahal tidak ada hal yang perlu ditakuti. Ahmad berkata, "Dia harus berwudhu, namun ada kemungkinan dia boleh melakukan tayamum mengulangi shalat, jika memang termasuk orang yang sangat kuatir. Sebab, dia sama saja dengan orang yang merasa khawatir karena suatu sebab. Barang siapa yang kekuatirannya itu karena suatu sebab yang diduganya, kemudian sebab tersebut ternyata tidak ada, seperti orang yang melihat bayangan hitam pada malam hari yang diduganya sebagai musuh, lalu ternyata bayangan itu bukanlah seorang musuh, atau seperti orang yang melihat anjing namun dia menduganya singa atau macan, maka dia boleh bertayamum dan shalat. Jika sesuatu yang diduganya itu ternyata salah, apakah dia wajib mengulangi shalat? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, dia tidak wajib mengulangi shalat. Sebab dia telah melakukan apa yang diperintahkan kepadanya, sehingga dia bebas dari tanggungannya.

Kedua, dia wajib mengulangi shalat. Sebab dia melakukan tayamum tanpa sebab yang membuatnya diperbolehkan, sehingga identik dengan orang yang lupa terhadap air di rumahnya kemudian dia bertayamum.

Pasal: Siapa yang sakit hingga dia tidak dapat bergerak, dan dia pun tidak menemukan orang yang akan mewudhukannya, maka dia adalah seperti orang yang tidak menemukan air. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu Abi Musa. Pendapat itu pun merupakan pendapat Hasan. Sebab, orang itu tidak mempunyai cara untuk

mendapatkan air, sehingga dia identik dengan orang yang menemukan air di dalam sumur, namun dia tidak mempunyai timba untuk mengambilnya.

Jika ada orang yang mewudhukannya sebelum waktu shalat habis, maka dia adalah seperti orang yang menemukan air. Sebab dia sama dengan orang yang menemukan timba pada saat waktu shalat belum habis.

Jika dia merasa khawatir waktu shalat akan habis sebelum orang yang akan mewudhukannya itu datang, maka dia boleh melakukan tayamum dan dia tidak harus mengulanginya. Ini merupakan pendapat Hasan. Sebab dia adalah orang yang tidak menemukan air di dalam waktu shalat, sehingga dia menyerupai orang yang tidak menemukan air saja.

Namun ada kemungkinan dia harus menunggu orang yang akan mewudhukannya itu. sebab dia seperti orang yang sedang menunggu datangnya air dalam waktu yang tidak lama, sehingga dia identik dengan orang yang sibuk menimba untuk mendapatkan air.

Pasal: Siapa yang menemukan sebuah sumur dan dia sanggup mencapai airnya dengan cara menuruninya tanpa ada unsur bahaya, menimbanya dengan ember, atau dengan mencelupkan baju ke dalamnya kemudian memerasnya, maka dia harus melakukan hal itu, sekalipun dia merasa khawatir waktu shalat akan berakhir. Sebab sibuk berupaya mendapatkan air itu seperti sibuk berwudhu.

Hukum orang yang berada di dalam perahu di atas air adalah seperti yang menemukan sumur. Tapi jika dia mungkin mendapatkan air dengan kesulitan atau membahayakan jiwa, maka dia adalah seperti orang yang tidak menemukan air. Ini adalah pendapat Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan orang-orang yang mengikuti mereka.

Siapa yang berada dekat dari air, dan dia pun sangat mungkin untuk mendapatkan air tesebut, hanya saja dia merasa khawatir waktu shalat akan segera berakhir, maka dia harus berusaha dan menyibukan diri dengan upaya mendapatkan air tersebut, meskipun waktu shalat harus berakhir. Sebab dia adalah orang yang menemukan air, sehingga dia pun tidak diperbolehkan tayamum, sesuai dengan firman Allah *Ta'ala*, *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah."* (Qs.

Al Maa`idah [5]: 6)

Pasal: Jika seseorang diberikan air untuk *thaharah*-nya, maka dia harus menerima air tersebut karena dia dapat menggunakannya, dan menurut adat (kebiasaan) air ini tidak dikatagorikan suatu pemberian.

Tapi jika dia tidak menemukan air kecuali dengan membayarkan sejumlah harga yang berada di luar kemampuannya, kemudian dia diberikan uang, maka dia tidak wajib menerima uang tersebut, sebab itu dianggap sebagai suatu pemberian.

Jika dia menemukan air tersebut di jual dengan harga standar lokal atau lebih sedikit namun masih bisa dijangkau, sementara dia tidak memerlukan uang yang dibelanjakan itu untuk bekal dan biaya perjalanannya, maka dia harus membeli air itu. Tapi jika kenaikan harga itu tinggi sehingga akan mengganggu keuangannya, maka dia tidak wajib membeli air tersebut. Sebab hal itu akan membuatnya bahaya. Jika kenaikan harga itu sedikit dan tidak akan mengganggu keuangannya, maka Ahmad tidak memberikan komentar apapun tentang seseorang yang membeli air dengan harga satu dinar, sementara dia mempunyai uang seratus dinar. Jadi, ada kemungkinan dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Pertama, dia harus membeli air tersebut, sebab dia adalah orang yang menemukan air dan mampu menggunakannya, sehingga dia harus menggunakannya. Hal ini berdasar kepada firman Allah, *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Kedua, dia tidak wajib membelinya, sebab dia akan mendapatkan bahaya akibat kenaikan harga air yang tinggi. Oleh karena itu, dia tidak harus mengeluarkan tambahan biaya untuk membeli air sebagai akibat dari kenaikan harga, sebagaimana halnya jika dia mengkhawatirkan porsi sebesar yang dikeluarkannya ini akan diambil dari hartanya oleh pencuri. Asy-Syafi'i berkata, “Dia tidak harus membeli air tersebut baik dengan kenaikan harga yang sedikit maupun banyak, karena alasan yang telah disebutkan.”

Argumentasi kami adalah firman Allah, *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Orang ini adalah orang yang menemukan air. Sebab mampu atas harga sesuatu itu seperti mampu atas sesuatu, dalam hal tidak boleh berpindah

(darinya) kepada penggantinya, —buktinya, jika sesuatu tersebut dijual dengan harta standar, maka dia diharuskan membeli sesuatu tersebut— dan seperti hamba sahaya dalam kafarat *zhihar*. Sebab bahaya pada harta itu tidak sama dengan bahaya pada jiwa. Sementara itu, mereka mengatakan tentang orang yang sakit, "Dia boleh mandi, sepanjang dia tidak merasa khawatir akan binasa." Dengan ini, kemungkinan adanya sedikit bahaya pada harta adalah suatu hal yang sangat pantas.

Jika dia tidak mempunyai uang untuk membeli air tersebut, maka dia boleh mengutangnya namun dengan asumsi dia dapat melunasinya di kampung halamannya. Al Qadhi berkata, "Dia harus membeli air tersebut, sebab dia kuasa untuk mendapatkannya tanpa bahaya apapun." Namun Abu Al Hasan Al Amidi berkata, "Dia tidak harus membelinya, sebab dia akan mendapatkan bahaya akibat keberadaan utang dalam tanggungannya, dan mungkin saja hartanya musnah sebelum dia sempat melunasi utangnya."

Jika di negerinya itu tidak ada sesuatu yang dapat dijadikan sebagai alat untuk membayar air, maka tidak harus membeli air tersebut. Sebab dia akan mendapatkan bahaya karena membelinya. Jika dia tidak membayar air tersebut, —sementara air itu melebihi keperluannya—, maka dia tidak boleh mengambilnya banyak-banyak dalam mengambilnya. Sebab tidak ada darurat untuknya. Pasalnya, wudhu ini mempunyai pengganti, dan penggantinya adalah tayamum. Ini berbeda dengan makanan saat kelaparan.

Pasal: Jika seseorang membawa air kemudian dia menumpahkannya sebelum masuk waktu shalat, atau dia menemukan air sebelum waktu shalat kemudian dia melewatkannya, lalu ketika waktu shalat tiba dia tidak mempunyai air, maka dia boleh shalat dengan tayamum tanpa harus mengulangi shalatnya. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh imam Asy-Syafi'i.

Al Auza'i berkata, "Jika dia menduga bahwa dirinya akan menemukan air pada waktu shalat, maka (dalam hal ini dia) seperti pendapat kami (maksudnya boleh shalat dengan tayamum tanpa harus mengulangi shalat tersebut *penerj*). Tapi jika dia tidak menduga bahwa dirinya akan menemukan air pada waktu shalat, maka dia boleh shalat dengan tayamum, akan tetapi dia harus mengulangi shalat tersebut, sebab dia ceroboh."

Argumentasi kami adalah, bahwa dia belum wajib menggunakan air (yang dibawa atau ditemukannya tersebut), sehingga dia menyerupai orang yang menduga bahwa dirinya akan menemukan air pada waktu shalat.

Jika dia menuangkan air tersebut dalam waktu shalat atau melintasinya pada waktu shalat, akan tetapi dia tidak menggunakannya, lalu setelah itu tidak ada air, maka dia harus bertayamum dan shalat boleh melaksanakan shalat. Adapun mengenai kewajiban mengulangi shalat, dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, dia tidak wajib mengulangi shalat. Sebab dia melaksanakan shalat dengan tayamum yang benar dan mencukupi syarat-syaratnya. Jadi, dia seperti orang yang menumpahkan air tersebut sebelum masuk waktu shalat.

Kedua, dia harus mengulangi shalat. Sebab dia diwajibkan mengerjakan shalat dengan berwudhu, sedang dia telah menghilangkan kemampuan dirinya, sehingga dia tetap dalam tanggungan kewajibannya.

Jika dia menghibahkan air tersebut sebelum masuk waktu shalat, maka hibah itu tidak sah dan air tersebut tetap menjadi miliknya. Oleh karena itu, jika dia melakukan tayamum dalam keadaan memiliki air, maka tayamumnya tidak sah. Jika air tersebut telah digunakan oleh orang yang diberikan, maka air itu ststusnya seperti air yang telah dituangkankannya.

Pasal: jika seseorang lupa terhadap air di rumahnya atau di tempat yang memungkinkan untuk menggunakan air tersebut, lalu dia shalat dengan bertayamum, maka Ahmad *tawaquf* (bersikap abstain) dalam permasalahan ini.

Namun di tempat yang lain, dia menyatakan bahwa hal itu tidak dianggap cukup baginya. Pendapat inilah yang merupakan pendapat imam Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah dan Abu Tsaur berkata, "Hal itu dianggap cukup baginya." Sementara dari Malik dinukil dua pendapat seperti dua madzhab tersebut. Pasalnya, jika orang tersebut lupa terhadap air, maka sesungguhnya dia tidak mampu untuk menggunakan air tersebut, sehingga dia itu seperti orang yang tidak menemukan air.

Argumentasi kami adalah, bahwa tayamum adalah thaharah yang

harus dilakukan dalam keadaan sadar, sehingga ia tidak gugur karena lupa, seperti orang yang shalat dalam keadaan lupa akan hadats dirinya kemudian dia tersadar, atau seperti shalatnya orang yang mengusap *khuf*, lalu setelah itu terbukti bahwa waktu boleh mengusap *khuf* telah berakhir sebelum dia menunaikan shalatnya. Dia itu berbeda dari orang yang tidak menemukan air. Sebab orang yang tidak menemukan air itu tidak melakukan kecerobohan, sementara di sini dia melakukan kecerobohan dengan tidak mencari air tersebut.

Pasal: Jika seseorang tersesat dari rumahnya yang di sana terdapat air, atau dia mengetahui sebuah sumur kemudian sumur itu hilang darinya, lalu dia menemukannya (kembali), (bagimana hukumnya)? Ibnu Uqail berkata, "Ada kemungkinan dia itu seperti orang yang lupa, dan pendapat yang benar adalah perdapat yang menyatakan bahwa dia itu tidak wajib mengulangi shalatnya." Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, dia bukanlah orang yang menemukan air, sehingga dia termasuk ke dalam keumuman firman Allah *Ta'ala, "Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Selain itu, juga karena dia bukanlah orang yang ceroboh, berbeda halnya dengan orang yang lupa.

Jika air itu bersama budaknya, lalu sang budak lupa akan air tersebut hingga tuannya melaksanakan shalat, maka ada kemungkinan sang tuan adalah seperti orang yang lupa, dan juga ada kemungkinan dia tidak wajib mengulangi shalatnya. Sebab kecerobohan tersebut bersumber dari selain dirinya.

Pasal: Jika seseorang shalat kemudian dia mendapat kejelasan bahwa dia dekat dari sumur atau air, maka saya mempunyai beberapa pertimbangan: Jika sumur atau air tersebut tidak jelas dan tidak mempunyai tanda, sementara dia telah mencarinya namun tidak menemukannya, maka dia wajib mengulangi shalatnya. Sebab dia bukanlah orang yang ceroboh. Jika ciri-ciri sumur tersebut jelas, maka sesungguhnya dia telah ceroboh, dan dia wajib mengulangi shalatnya.

65. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Pendapat yang terpilih adalah menangguhkan tayamum."

Zhahir perkataan Al Kharqi adalah, bahwa menangguhkan tayamum adalah lebih baik dalam semua situasi." Pendapat inilah yang dinyatakan secara tertulis dari Ahmad. Pendapat itu juga diriwayatkan dari Ali, Atha`, Hasan, Ibnu Sirin, Az-Zuhri, Ats-Tsauri dan *Ashhab Ar-Ra`yi*.

Abu Al Khaththab berkata, "Disunahkan menangguhkan tayamum jika diharapkan akan ada air. Tapi jika seseorang pesimis akan adanya air, maka disunahkan menyegerakan tayamum." Ini adalah pendapat Malik.

Sementara itu Asy-Syafi'i berkata dalam salah satu *qaul*-nya, "Mendahulukan tayamum itu lebih utama, kecuali jika seseorang yakin akan ada air pada waktu shalat. Sebab, tidak disunahkan meninggalkan keutamaan awal waktu yang pasti karena sesuatu yang masih diperkirakan."

Argumentasi kami adalah perkataan Ali RA tentang orang junub yang menunggu air di antara waktu yang sedang dijalaninya dan akhir waktu shalat. Jika dia menemukan air itu, (maka dia harus berwudhu). Tapi jika tidak, maka dia boleh bertayamum. Juga karena sunnah mengakhirkan shalat sampai setelah makan sore dan buang hajat, supaya kekhusyu`an dan ketenangan hati seseorang tidak lenyap dalam waktu tersebut. Juga sunah mengakhirkan shalat demi menemukan shalat jama`ah. Dengan demikian, menangguhkan shalat untuk bersuci yang merupakan suatu hal yang disyaratkan adalah lebih disunahkan lagi.

66. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang tayamum pada awal waktu shalat kemudian mengerjakan shalat, maka hal itu dianggap cukup bagi dirinya, meskipun dia mendapati air di akhir waktu shalat."

Kesimpulan dari uraian tersebut adalah, jika orang yang tidak menemukan air di tengah perjalanannya itu shalat dengan tayamum, kemudian dia menemukan air; jika dia menemukan air itu setelah masuknya waktu shalat, maka dia tidak wajib mengulangi shalatnya tersebut sesuai dengan ijma`.

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Para ulama sepakat bahwa orang yang bertayamum dan mengerjakan shalat, kemudian dia

menemukan air setelah keluarnya waktu shalat, maka dia tidak wajib mengulangi shalatnya itu. Jika dia menemukan air itu pada waktu shalat, maka dia pun tidak wajib mengulangi shalat karena keberadaan air di dalam waktu shalat tersebut, atau karena dugaan kuat bahwa air itu akan ada di dalam waktu shalat."[450] Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Abu Salamah, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq, Ibnu Al Mundzir, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Namun Atha`, Thawus, Qasim, Muhammad, Makhul, Ibnu Sirin, Az-Zuhri dan Rubai'ah berkata, "Dia wajib mengulangi shalatnya."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Sa'id:

أَنَّ رَجُلَيْنِ خَرَجَا فِي سَفَرٍ فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ، وَلَيْسَ مَعَهُمَا مَاءٌ فَتَيَمَّمَا صَعِيدًا طَيِّبًا فَصَلَّيَا ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوَقْتِ، فَأَعَادَ أَحَدُهُمَا الصَّلاَةَ وَالْوُضُوءَ وَلَمْ يُعِدِ الْآخَرُ، ثُمَّ أَتَيَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدْ: أَصَبْتَ السُّنَّةَ وَأَجْزَأَتْكَ صَلاَتُكَ، وَقَالَ لِلَّذِي تَوَضَّأَ: وَأَعَادَ لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ.

"Bahwa dua orang lelaki berangkat dalam sebuah perjalanan, lalu waktu (shalat) tiba sementara keduanya tidak membawa air. Keduanya kemudian bertayamum dengan tanah (debu) dan shalat. Setelah itu, keduanya menemukan masih di dalam waktu (shalat). Salah seorang dari keduanya kemudian mengulangi wudhu dan shalat, sementara yang lain(nya) tidak mengulangi (wudhu dan shalatnya). Setelah itu keduanya mndatangi Rasulullah dan menceritakan hal itu kepada beliau. Beliau kemudian bersabda kepada orang yang tidak mengulangi (wudhu dan shalatnya), 'Engkau telah sesuai dengan sunnah, dan shalatmu dianggap cukup.' Beliau (kemudian) bersabda kepada orang yang mengulangi (wudhu dan shalatnya), 'Bagimu dua pahala'."[451]

---

[450] Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir, halaman 21.

[451] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 338), An-Nasa`i (1/213) dari hadits Abu Sa'id. Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*."

Ahmad berargumentasi dengan keterangan yang menyatakan bahwa Ibnu Umar pernah bertayamum dalam kondisi melihat rumah-rumah (penduduk) Madinah, kemudian shalat Ashar. Setelah itu dia memasuki kota Madinah sementara matahari masih tinggi, (namun) dia tidak mengulangi (shalat Asharnya).

Selain itu, juga karena alasan bahwa orang yang melakukan perbuatan seperti yang telah disebutkan adalah orang yang telah menunaikan kewajibannya, sehingga dia tidak wajib mengulangi (kewajiban) tersebut, seperti orang yang menemukan air setelah waktu shalat habis.

Juga argumentasi yang menyatakan bahwa kondisi tidak ada air adalah udzur yang biasa. Jika seseorang bertayamum dalam kondisi memiliki udzur tersebut (kemudian dia shalat), maka kewajiban shalat itu harus gugur, seperti orang sakit.

Juga karena alasan bahwa dia telah menggugurkan kewajiban shalat(nya), sehingga kewajiban itu pun tidak lagi ada dalam tanggungannya, seperti orang yang menemukan air setelah habis waktu shalat.

67. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Tayamum itu (dengan) sekali tepakan tangan (ke debu)."

Tayamum yang disunnakan adalah tayamum (yang dilakukan) dengan satu kali tepakan tangan (ke debu). Tapi jika seseorang bertayamum dengan dua kali tepakan tangan (ke debu), maka hal itu dianggap cukup baginya. Al Qadhi berkata, "Status cukup itu diraih dengan satu kali tepakan, sedangkan status sempurna dicapai dengan dua kali tepakan. Adapun yang dinyatakan secara tertulis (dari Ahmad) adalah pendapat yang telah kami sebutkan (sekali tepakan tangan ke debu)."

Al Atsram berkata, "Aku bertanya kepada Ahmad, 'Apakah tayamum itu dengan satu kali tepakan?' Ahmad menjawab, 'Ya, tayamum itu sekali tepakan untuk wajah dan kedua telapak tangan. Siapa yang mengatakan dua kali tepakan, maka itu merupakan penambahan darinya'." At-Tirmidzi berkata, "Pendapat itu (sekali usapan) merupakan pendapat lebih dari seorang *ahlul ilmi*, baik dari kalangan para sahabat

Rasulullah maupun dari kalangan yang lainnya. Di antara mereka adalah Ali, Ammar, Ibnu Abbas, Atha`, Asy-Sya'bi, Makhul, Auza'i, Malik dan Ishaq."

Namun Asy-Syafi'i berkata, "Tayamum itu tidak akan dianggap cukup kecuali dengan dua kali tepakan: (satu tepakan) untuk wajah dan (satu lagi) untuk kedua tangan sampai kedua siku." Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar dan putranya yaitu Salim, juga dari Hasan, Ats-Tsauri dan *Ashhab Ar-Ra`yi*. Pendapat ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shimmah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَيَمَّمَ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ.

"Bahwa Nabi SAW bertayamum, lalu beliau mengusap wajah dan kedua *dzira'nya* (bagian tangan dari pergelangan sampai ke siku).[452]

Ibnu Umar, Jabir dan Abu Umamah juga meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

التَّيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

"Tayamum itu sekali tepakan untuk wajah, dan sekali tepakan untuk kedua tangan sampai kedua siku."[453]

Selain itu juga karena alasan bahwa tayamum pada wajah dan tangan adalah thaharah pengganti yang dilaksanakan pada anggota wudhu yang digantikannya, dan batasan pada keduanya pun sama, seperti wajah.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ammar. Ammar berkata,

---

452 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/hadits nomor 337) dan Muslim (1/281/114) dari hadits Ibnu Ash-Shimmah.

453 HR. Hakim dalam kitab *Al Mustadrak* (1/180) dari hadits Ibnu Umar dan Jabir. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Ad-Daruquthni (1/180) dan dia berkata, "Demikianlah yang diriwayatkan oleh Ali bin Zhabyan secara *marfu*. Pendapat Ad-Daruquthni tersebut disepakati oleh Yahya bin Al Qaththan, Husyaim dan yang lainya." Pendapat tersebut adalah pendapat yang benar.

بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَاجَةٍ، فَأَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ الْمَاءَ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ، ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا، ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ مَسَحَ الشِّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ وَظَاهِرَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ.

"Nabi SAW mengutusku untuk suatu keperluan. Aku kemudian junub, (namun) aku tidak menemukan air. Aku kemudian berguling-guling di tanah (debu) seperti binatang yang bergulingan. Aku kemudian mendatangi Nabi SAW dan menceritakan hal itu kepada beliau. Beliau kemudian bersabda, '*Sesungguhnya akan mencukupi bila engkau melakukan seperti ini dengan kedua tanganmu*' beliau lalu menepakkan kedua tangannya ke tanah sebanyak satu kali. Kemudian mengusap dari arah kiri ke kanan, bagian luar kedua telapak tangan dan wajahnya."

Juga karena tayamum adalah hukum yang berhubungan dengan kedua tangan saja, sehingga *dzira'* tidak termasuk ke dalamnya, seperti ketika memotong tangan pencuri dan menyentuh kemaluan. Ibnu Abbas juga berargumentasi dengan argumentasi ini. Dia berkata, "Sesungguhnya Allah berfirman tentang tayamum: *'Sapulah mukamu dan tanganmu.'* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Allah juga berfirman, *'Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.'* (Qs. Al Maa`idah [5]: 38) Dan, Sunnah menunjukan bahwa pemotongan itu terjadi pada kedua telapak tangan. Sesungguhnya tayamum itu adalah wajah dan kedua tangan." Maksud Ibnu Abbas adalah dalam tayamum.

Adapun hadits-hadits mereka, itu adalah hadits-hadits yang *dha'if*. Al Khalal berkata, "Hadits-hadits dalam hal itu adalah *dha'if* sekali, dan sebagiannya tidak diriwayatkan oleh para penyusun kitab *As-Sunnan* kecuali hadits riwayat Ibnu Umar." Namun Ahmad berkata, 'Hadits itu tidak *shahih* dari Nabi SAW, melainkan hadits itu bersumber dari Ibnu Umar. Hadits itu menurut mereka (*ahlul hadits*) adalah hadits yang mungkar."

Al Khaththabi juga berkata, "Hadits itu diriwayatkan oleh

Muhammad bin Tsabit, dan dia itu *dha'if* menurut mereka *(ahlul hadits)."* Ibnu Abdil Barr berkata, 'Hadits itu hanya diriwayatkan oleh Muhammad bin Tsabit. Hadits itu dikenal karena sosok Muhammad bin Tsabit, dan karena sosok inilah hadits itu menjadi *dha'if* menurut mereka. Hadits itu adalah hadits yang mungkar, sedangkan hadits Ibnu Ash-Shimmah adalah hadits yang *shahih*, namun hanya pada bagian yang disepakati saja, yatu 'beliau mengusap wajah dan kedua tangannya.' Dengan demikian, hadits riwayat Ibnu Ash-Shimmah adalah argumentasi kami. Sebab sesuatu yang berhubungan dengan kedua tangan itu tidak menyentuh kedua *dzira'* (kedua siku)."

Lebih dari itu, hadits-hadits mereka pun tidak bertentangan dengan hadits-hadits kami. Sebab hadits-hadits mereka itu menunjukkan boleh melakukan tayamum dengan dua tepakan, namun hal itu tidak menafikan boleh tayamum dengan satu lekatan, sebagaimana wudhu yang Rasulullah lakukan dengan tiga kali-tiga kali tidak menafikan dianggap cukupnya wudhu yang dilakukan hanya satu kali.

Jika dikatakan bahwa dalam hadits Ammar pernah diriwayatkan: 'sampai kedua siku', dan ada kemungkinan bahwa yang dimaksud dengan kedua telapak tangan adalah kedua tangan, maka kami katakan:

Adapun hadits Ammar yang menyatakan sampai ke kedua siku, hadits itu tidak perlu dihiraukan. Sebab hadits tersebut diriwayatkan oleh Salamah, dan dia sendiri merasa ragu mengenai hadits tersebut. Manshur pernah berkata kepadanya, "Bagaimana pendapatmu tentang hadits itu? Sebab tak ada seorang pun yang menyebutkan kedua *dzira'* selain engkau?" Salamah menjawab, "Saya tidak tahu apakah dia (Ammar atau orang yang meriwayatkan hadits kepada Salamah) menyebutkan kedua *dzira'* atau tidak." Itulah yang disebutkan oleh An-Nasa`i.[454]

Dengan demikian, hadits tersebut tidak dapat ditetapkan karena adanya keraguan. Lebih dari itu, hadits itu pun diingkari dan disalahi oleh semua periwayat yang *tsiqah*. Oleh karena itu, bagaimana mungkin hadits seperti itu perlu diperhatikan? Sementara jika Salamah meriwayatkan hadits itu seorang diri, maka hadits tersebut tidak perlu diperhatikan dan tidak pula dapat dijadikan argumentasi.

Adapun mengenai penakwilkan, hal itu batal karena beberapa

---

[454] HR. An-Nasa`i (1/170) dari hadits Abdurrahman bin Abza dari ayahnya.

alasan:

Pertama, sepeninggal Rasulullah, Ammar yang tak lain adalah sosok yang meriwayatkan dan mengisahkan perbuatan Nabi, memfatwakan wajah dan kedua telapak tangan dalam (pelaksanaan) tayamum, demi mempraktikan hadits tersebut. Padahal dia telah menyaksikan perbuatan Nabi SAW, dan perbuatan beliau itu tidak mengandung kemungkinan.

Kedua, hadits tersebut mengatakan (bahwa tayamum itu dengan) sekali tepakan, sementara mereka (orang-orang yang mengatakan bahwa tayamum harus dilakukan dengan dua tepakan) mengatakan dua kali lekatan .

Ketiga, kami tidak pernah mengetahui bahwa ungkapan kedua telapak tangan itu dimaksudkan untuk tepakkan.

Keempat, bahwa menyatukan kedua hadits –sesuai dengan pendapat yang kami kemukakan bahwa masing-masing dari kedua perbuatan (sekali dan dua kali lekatan) itu menunjukkan hukum boleh— adalah lebih lebih dekat (kepada kebenaran) daripada penakwilan mereka dan lebih mudah (dipraktikan).

Adapun qiyas mereka, hal itu terbantahkan oleh tayamum yang menjadi pengganti dari mandi wajib. Sebab tayamum tersebut kurang dari sesuatu yang digantikannya (mandi wajib). Demikian pula dengan wudhu, sebab wudhu itu dilakukan pada empat anggota tubuh, sementara tayamum hanya dilakukan pada dua anggota tubuh. Seperti itu pula yang akan kami katakan untuk wajah. Sebab tidak wajib mengusap sesuatu yang terletak dibawah bulu-bulu yang tipis, juga tidak wajib berkumur dan tidak pula wajib menghirup air ke hidung.

Pasal: Tidak ada perbedaan dalam madzhab (hambali) bahwa tayamum itu dianggap cukup dengan sakali dan dua kali tepakkan. Jika seseorang tayamum lebih dari dua tepakkan, maka hal itu pun diperbolehkan. Sebab yang dimaksud dari tayamum adalah menyampaikan debu ke anggota tubuh yang wajib diusap. Jadi, dengan cara bagaimana pun debu itu sampai, maka hal itu diperbolehkan, seperti wudhu.

Pasal: Jika debu sampai ke wajah dan kedua tangan seseorang bukan melalui tepakkan, misalnya angin menghempaskan debu ke

seluruh tubuhnya, jika dia memaksudkan itu untuk tayamum dan dia menghadirkan niat, maka ada kemungkinan hal itu akan dianggap cukup baginya, sebagaimana jika seseorang menadahi air hujan hingga air hujan tersebut mengalir ke anggota tubuhnya. Namun pendapat yang *shahih* menyatakan bahwa hal itu tidak dianggap cukup, sebab dia tidak mengusapkan debu, sementara Allah memerintahkan untuk mengusapkan debu.

Jika dia mengusap wajahnya dengan debu yang telah ada di wajahnya, maka ada kemungkinan hal itu akan dianggap cukup baginya. Sebab dia telah mengusap (wajahnya) dengan debu. Namun ada kemungkinan pula hal itu tidak dianggap cukup baginya, sebab Allah memerintahkan untuk menyentuh debu dan mengusapkannya (ke wajah dan tangannya), sementara dia belum mengambil debu tersebut. Jika dia tidak menuju dan menghadangnya, kemudian dia mengambil debu selain dari yang bukan debu yang melekat di wajahnya, maka hal itu diperbolehkan. Jika dia mengusapkan debu yang sudah melekat di wajahnya itu ke wajahnya, maka hal itu tidak diperbolehkan baginya, sebab dia belum mengambil debu untuk wajahnya.

Pasal: Jika debu menutup tebal kedua tangannya, maka tidak dimakruhkan meniup debu tersebut. Sebab dalam hadits Ammar dinyatakan bahwa Nabi SAW memukulkan kedua tangannya ke tanah, kemudian beliau meniup (debu) di kedua tangannya.

Ahmad berkata, "Tidak akan membahayakan seseorang, apakah dia melakukan itu atau tidak melakukannya."

Tapi jika debu itu tipis, maka para sahabat kami mengatakan, makruh meniupnya. Hal ini dinyatakan dengan satu riwayat. Jika debu yang ada di tangan itu habis atau hilang karena ditiup, maka tidak boleh baginya untuk bertayamum, hingga dia memukulkan tangannya kembali ke tanah. Sebab dia diperintahkan untuk mengusap dengan debu.

68. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dia (harus) menepukkan kedua tangannya ke *debu* yang baik (suci)

Kesimpulan dari uraian tersebut adalah, tidak boleh bertayamum kecuali dengan tanah yang suci, yang memiliki debu, dan dapat melekat di tangan. Sebab Allah *Ta'ala* berfirman, *"Maka bertayamumlah dengan*

tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Ibnu Abbas berkata, "*Sha'iid* adalah tanah yang dapat dibajak." Dikatakan (bahwa *sha'iid* yang dimaksud) dalam firman Allah, *"Hingga (kebun itu) menjadi tanah yang licin"* tanah yang dimaksud adalah tanah yang lembek/licin. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, Ishaq, Abu Yusuf dan Daud.

Namun Malik dan Abu Hanifah berkata, "Boleh (tayamum) dengan segala sesuatu yang merupakan jenis dari tanah, seperti kapur tuhur, *zirnikh* (garam dari asam/arsenate) dan bebatuan."

Al Auza'i berkata, "Pasir merupakan jenis dari tanah." Hamad bin Abu Sulaiman berkata, "Tidak masalah bertayamum dengan *rakham* (batu pualam), sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا.

"Tanah itu dijadikan bagiku sebagai tempat sujud dan alat untuk bersuci."[455]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa seorang lelaki datang kepada Nabi SAW kemudian dia berkata, "Ya Rasulullah, sesungguhnya kami tinggal di (daerah) berpasir, lalu kami mengalami junub, haid, dan nifas, sementara kami tidak menemukan air selama empat atau lima bulan." Nabi SAW kemudian bersabda, "Tetapilah tanah."[456]

Sesungguhnya pasir sebagian dari jenis tanah, sehingga boleh bertayamum dengannya, seperti (dengan) debu.

Argumentasi kami adalah ayat di atas. Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan untuk bertayamum dengan *sha'iid*, dan ia adalah debu. Allah berfirman, "*Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Dalam hal ini, tidak akan berhasil menyapu dengan tanah, kecuali bila tanah itu memiliki debu yang dapat melekat di tangan.

Diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

---

[455] Hadits ini telah dikemukakan pada bab air yang dapat menyucikan.

[456] HR. Al Baihaqi (1/217) dan dia berkata, "Abu Ar-Rubai' As-Saman itu *dha'if.*"

'Diberikan kepadaku sesuatu yang tidak diberikan kepada seorang pun dari para nabi Allah: tanah dijadikan bagiku sebagai alat untuk bersuci.'"[457] Ali kemudian menyebutkan hadits ini. Hadits ini diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Musnad*-nya. Seandainya selain debu itu suci, niscaya beliau akan menyebutkannya pada anugerah Allah yang diberikan kepada beliau.

Hudzaifah meriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda, "*Tanah itu dijadikan bagiku sebagai tempat bersujud, dan debunya sebagai alat untuk bersuci.*"[458] Dalam hadits ini, beliau mengkhususkan debu tanah sebagai alat untuk bersuci. Adapun hadits riwayat Abu Dzar, kami mengkhususkannya dengan hadits kami. Sedangkan hadits riwayat Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Al Mutsanna bin Ash-Shabah, perlu diketahui bahwa Al Mutsana bin Ash-Shabah itu *dha'if*.

Pasal: Dari Ahmad diceritakan satu riwayat lain tentang tanah yang bergaram dan pasir, yaitu boleh bertayamum dengan tanah yang bergaram dan pasir tersebut.

Abu Al Harits berkata, " Ahmad berkata, 'Tanah yang dapat dibajak itu lebih aku sukai. Tapi jika sesorang bertayamum dengan tanah yang bergaram, maka hal itu dianggap cukup baginya'."

Al Qadhi berkata, "Bagian yang diperbolehkan untuk bertayamum dengannya adalah bagian yang mempunyai debu. Sedangkan bagian yang dilarang (bertayamum dengannya) adalah bagian yang tidak mempunyai debu."

Abu Al Harits berkata (lagi), "Untuk pasir memang dapat dikatakan seperti itu.' Dari Ahmad juga diriwayatkan bahwa boleh (bertayamum) dengan tanah yang bergaram dan pasir jika darurat saja."

Abu Al Harits (juga) berkata, "Dalam riwayat As-Sundi (dinyatakan), tanah yang dapat dibajak itu lebih baik daripada tanah yang bergaram, berkapur dan berkerikil, kecuali jika seseorang terpaksa (darurat) bertayamum dengannya. Jika dia terpaksa terhadapnya, maka

---

[457] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/98) dan Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/213) dengan sanad yang *dha'if*. Namun Syaikh Ahmad Syakir berkata (763), "Sanad hadits ini *shahih*." Hadits ini dicantumkan oleh Syaikh Al Albani dalam kitab *Al Irwa'* dari hadits Ali (1/317) dan dia berkata, "Secara global, hadits ini *shahih* lagi *mutawatir* dari Rasulullah."

[458] HR. Muslim (Masjid-masjid/4) dari hadits Hudzaifah.

bertayamum dengannya akan dianggap cukup baginya."

Al Khalal berkata, "Adapun *sihl* (debu seperti pasir yang terbawa oleh air), menurut saya mungkin bertayamum dengannya jika ia memiliki serbuk seperti debu. Tapi jika ia kekuning-kuningan seperti garam, maka dilarang keras bertayamum dengannya."

Namun Ibnu Abi Musa berkata, "Ketika tidak ada debu, maka seseorang boleh bertayamum dengan semua yang suci yang ada di muka bumi, seperti pasir, tanah bergaram, kapur, celak, dan benda lainnya yang semakna dengannya, kemudian shalat. Tapi apakah dia wajib mengulangi shalatnya? Dalam hal ini ada dua riwayat."

Pasal: Jika seseorang menghaluskan tembikar atau tanah yang terbakar, maka dia tidak boleh bertayamum dengan itu. Sebab pembakaran telah mengeluarkan tanah tersebut dari yang dinamakan debu.

Demikian juga jika seseorang memahat marmer dan *kadzan* (batu yang empuk dan getas) hingga menjadi debu, maka dia tidak boleh bertayamum dengan pahatan marmer dan *kadzan* itu. Sebab itu bukanlah debu.

Jika seseorang menghaluskan tanah yang keras seperti *Armani,* maka dia boleh bertayamum dengan itu, sebab itu adalah debu.

Pasal: Jika seseorang meletakkan tangannya ke bulu, pakaian, *jaulaq,* pelana kuda, atau rambut, lalu debu menempel di tangannya kemudian dia bertayamum dengan debu tersebut, maka hal itu diperbolehkan. Ahmad menyatakan semua itu secara tertulis. Ucapan Ahmad menunjukkan kepada semua debu dimana pun itu berada. Berdasarkan hal ini, jika seseorang meletakkan tangannya ke batu, dinding, hewan, atu apapun, kemudian debu melekat di tangannya, maka dia boleh bertayamum dengan itu. Tapi jika tidak ada debu yang melekat padanya, maka dia tidak boleh bertayamum dengan itu. Ibnu Umar meriwayatkan,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَرَبَ يَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ ضَرْبَةً أُخْرَى فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ.

"Bahwa Nabi SAW pernah meletakkan kedua tanganya ke dinding

dan beliau mengusapkan keduanya ke wajahnya. Beliau kemudian meletakkan (kedua tangannya ke dinding) sekali lagi dan mengusapkannya ke kedua tangannya."[459] (HR. Abu Daud)

Al Atsram meriwayatkan dari Umar RA bahwa dia berkata, *"Janganlah seseorang bertayamum dengan salju. Siapa yang tidak menemukan (apapun untuk meletakkan tangannya), maka (lekatkanlah pada) ujung pelananya atau pangkal leher tunggangannya."*[460]

Sementara itu Malik dan Abu Hanifah membolehkan tayamum dengan batu yang tidak mempunyai debu dan tanah basah yang debunya tidak melekat di tangan. Malik bahkan membolehkan tayamum dengan salju, kapur dan semua yang ada di lapisan atas tanah, namun menurutnya tidak boleh tayamum dengan debu dari bulu dan pakaian. Sebab ketika Nabi SAW meletakkan tangannya (ke debu), beliau meniup (debu yang ada) di kedua tangannya itu.

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala*, *"Sapulah mukamu dan tanganmu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Huruf *min* dalam ayat tersebut mengandung arti sebagian. Oleh karena itu, diperlukan mengusap (wajah dan kedua tangan) dengan sebagian tanah (debu) tersebut. Adapun tiupan (yang nabi lakukan terhadap debu yang ada di tangannya), hal itu tidak dapat menghilangkan debu yang sudah melekat, dan yang demikian itu sudah dianggap cukup.

Pasal: Jika debu bercampur dengan sesuatu yang tidak boleh dipergunakan untuk tayamum, seperti kapur tuhur, *zirnikh* (garam dari asam/arsenate), dan kapur *jish* (kapur pelabur rumah), Al Qadhi berkata, "Hukumnya adalah hukum air yang tercampur oleh sesuatu yang suci. Jika yang lebih banyak adalah debu, maka dibolehkan. Tapi jika yang lebih banyak adalah sesuatu yang mencampuri maka tidak dibolehkan."

Namun Ibnu Uqail berkata, "Hal itu tidak boleh, meskipun yang mencampurinya sedikit." Pendapat Ibnu Uqail ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Sebab mungkin saja sesuatu yang mencampuri itu sampai ke anggota tubuh, sehingga akan menghalangi debu sampai kepadanya.

---

[459] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 330). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits *dha'if*."

[460] *An-Nihayah* /3/218.

Inipun jika sesuatu yang mencampuri itu bisa melekat di tangan. Tapi jika benda itu tidak dapat melekat di tangan, maka bertayamum dengan debu yang telah bercampur dengannya tidak terlarang. Oleh karena itulah imam Ahmad menyatakan secara tertulis bahwa dibolehkan bertayamum dengan gandum. Sebab gandum itu tidak dapat melekat di tangan, sehingga tidak akan menjadi penghalang antara debu dan tangan.

Pasal: Jika seseorang tidak menemukan debu di lumpur, maka dari Ibnu Abbas dikisahkan sebuah pendapat yang menyatakan bahwa dia harus mengambil lumpur tersebut kemudian melumurkannya ke tubuhnya. Ketika lumpur itu kering, maka dia boleh bertayamum dengannya. Tapi jika dia khawatir waktu shalat akan segera berakhir, maka dia adalah seperti orang yang tidak menemukan air.

Namun jika lumpur itu bisa segera kering, ada kemungkinan dia harus menunggu lumpur yang dilumurkan itu kering, meskipun waktu shalat habis. Sebab dia itu seperti pencari air yang lokasinya dekat, atau orang yang sibuk mendapatkannya dari dalam sumur atau yang lainnya. Jika dia melumurkan lumpur itu ke wajahnya, maka hal itu tidak dianggap cukup baginya. Sebab yang demikian itu tidak disebut debu. Selain itu, juga karena yang demikian tidak mempunyai debu, sehingga identik dengan tanah yang basah.

Pasal: Jika sama sekali tidak ada debu, maka seseorang boleh shalat sesuai dengan keadaannya. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan Al Auza'i berkata, "Dia tidak boleh shalat, hingga dia mampu, lalu dia wajib mengqadha (shalat yang ditinggalkannya)." Sebab shalat (yang dilaksanakan tanpa bersuci) adalah ibadah yang tidak dapat menggugurkan kewajiban qadha, seperti puasa wanita yang sedang haid. Akan tetapi Ibnu Abdil Barr berkata, "Ini merupakan riwayat yang mungkar dari Malik. Dari para sahabat Malik disebutkan (adanya) dua pendapat: Pendapat pertama adalah seperti pendapat Abu Hanifah, sedang pendapat kedua adalah pendapat yang menyatakan bahwa dia harus melaksanakan shalat sesuai dengan keadaannya, namun dia wajib mengulanginya.

Argumentasinya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya, "Bahwa Nabi SAW mengutus beberapa orang untuk mencari kalung Aisyah yang hilang, kemudian waktu shalat tiba.

Mereka shalat tanpa berwudhu. Kemudian mereka mendatangi Nabi SAW dan menceritakan hal itu kepada beliau. Maka turunlah ayat tayamum, dan Nabi SAW tidak mengingkari hal itu dan tidak juga memerintahkan mereka untuk mengulangi (shalat mereka)."[461] Hal ini menunjukan bahwa thaharah tidak wajib. Juga karena thaharah adalah syarat, sehingga shalat tidak boleh ditangguhkan, seperti menutup aurat dan menghadap kiblat.

Apabila hal itu dapat ditetapkan, maka jika seseorang shalat sesuai dengan keadaannya, kemudian dia menemukan air atau debu, maka tidak wajib baginya mengulangi shalatnya, menurut salah satu dari dua riwayat. Sementara menurut riwayat lainnya, dia wajib mengulangi shalatnya. Riwayat yang kedua inilah yang merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Sebab dia kehilangan syarat shalat, sehingga menyerupai orang yang shalat dengan membawa najis.

Namun pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama (tidak wajib mengulangi shalat), sesuai dengan hadits yang telah kami sebutkan. Juga karena dia telah melaksanakan apa yang Allah perintahkan, sehingga dia bebas dari tanggungannya. Juga karena alasan bahwa bersuci merupakan salah satu syarat shalat yang bisa gugur ketika tidak mampu melaksanakannya, seperti semua syarat dan rukun shalat lainnya. Selain itu, karena alasan bahwa dia telah menunaikan kewajibannya sesuai dengan keadaannya, sehingga dia tidak wajib mengulangi kewajiban tersebut, seperti orang yang tidak mampu menutup aurat kemudian shalat dalam keadaan telanjang, atau seperti orang yang tidak dapat menghadap kiblat kemudian shalat menghadap ke arah selain kiblat, atau seperti orang yang tidak mampu berdiri kemudian shalat sambil duduk.

Adapun qiyas Abu Hanifah (yang mengqiyaskan orang yang tidak menemukan air atau debu kemudian shalat tanpa bersuci) kepada wanita haid yang meninggalkan puasa, adalah merupakan qiyas yang tidak sah. karena, puasa itu dapat ditangguhkan, berbeda dengan shalat. Buktinya orang yang bepergian boleh menangguhkan puasanya, tapi tidak boleh menangguhkan shalatnya. Juga karena alasan bahwa, jika tidak ada air itu disamakan dengan haid, niscaya hal itu akan menggugurkan seluruh

---

[461] HR. Muslim (1/279/108/109) dari hadits Aisyah dan Al Bukhari (336) dengan hadits yang sama dengan hadits Muslim.

shalat. Juga karena mengqiyaskan shalat kepada shalat adalah lebih baik daripada mengqiyaskan shalat kepada puasa.

Adapun qiyas Malik (mengqiyaskan orang yang tidak menemukan air atau debu kepada wanita yang sedang haid), maka qiyas itu tidak sah. Sebab Nabi SAW bersabda,

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

"*Apabila aku memerintahkan kalian dengan suatu perintah, maka laksanakanlah perintah itu dengan semampu kalian.*"[462]

Mengqiyaskan shalat kepada seluruh shalat yang lain adalah lebih utama daripada mengqiyaskannya kepada wanita yang sedang haid. Sebab haid adalah hal biasa yang sering terjadi. Sedangkan udzur di sini adalah udzur yang jarang terjadi dan tidak biasa. Oleh karena itu, tidak sah mengqiyaskan thaharah kepada haidh. Juga karena alasan bahwa udzur di sini adalah udzur yang jarang terjadi, sehingga tidak dapat menggugurkan kewajiban shalat, seperti lupa terhadap shalat dan kehilangan semua syarat shalat. *Wallahu A'lam.*

69. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seseorang (harus) berniat wajib dengan tayamum itu."

Kami tidak mengetahui beda pendapat bahwa tayamum tidak sah kecuali dengan niat, kecuali yang diriwayatkan dari Al Auza'i dan Al Hasan bin Shalih, bahwa tayamum sah tanpa niat.

Namun seluruh *ahlul ilmi* lainnya mewajibkan niat dalam tayamum. Di antara mereka yang mengatakan pendapat itu adalah Rubai'ah, Malik, Al-Laits, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, dan *Ashhab Ar-Ra'yi.* Pendapat tersebut berdasarkan kepada argumentasi yang telah kami sebutkan dalam pembahasan tentang wudhu.

Seseorang juga harus berniat dibolehkan shalat. Jika dia berniat menghilangkan hadats, maka tayamum yang dilaksanakannya tidak sah,

---

[462] Hadits ini telah disebutkan pada masalah nomor 64.

sebab tayamum itu tidak dapat menghilangkan hadats.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Para ulama sepakat bahwa thaharah tayamum tidak dapat menghilangkan hadats jika seseorang menemukan air. Bahkan, ketika dia menemukan air, maka dia harus mengulangi thaharah, apakah dia berjunub atau berhadats. Ini adalah madzhab Malik, Asy-Syafi'i dan yang lainnya. Namun dikisahkan dari Abu Hanifah bahwa tayamum dapat menghilangkan hadats. Sebab tayamum adalah bersuci dari hadats yang dapat membuat shalat dibolehkan, sehingga ia dapat menghilangkan hadats, seperti bersuci dengan air."

Argumentasi kami adalah, jika seseorang menemukan air maka dia wajib menggunakan air tersebut untuk menghilangkan hadats yang ada sebelum tayamum, jika dia berjunub, berhadats, atau seorang wanita yang haid. Seandainya hadats itu telah hilang, maka status semua orang akan menjadi sama, sebab mereka semua sama dalam hal hadats yang ada. Juga karena tayamum adalah thaharah darurat, sehingga ia tidak dapat menghilangkan hadats, seperti thaharah wanita yang sedang *istihadhah*. Berdasarkan pada hal ini, tayamum berbeda dengan air.

Jika hal itu dapat ditetapkan, jika seseorang berniat untuk melaksanakan yang wajib ketika tayamum, maka dia dapat melaksanakan shalat fardhu dan sunnah sesuai dengan kehendaknya, apakah dia berniat shalat fardhu tertentu atau berniat shalat fardhu saja.

Tapi jika dia berniat shalat sunnah atau shalat saja, maka dia hanya boleh melaksanakan shalat sunah. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i. Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Dia boleh melaksanakan shalat apapun sesuai dengan kehendaknya, sebab tayamum adalah thaharah yang sah digunakan untuk shalat sunah, sehingga sah pula digunakan shalat fardhu, seperti bersuci dengan air.

Argumentasi kami adalah sabda Nabi SAW,

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

"*Sesungguhnya berbagai amalan itu (tergantung) kepada niat, dan sesungguhnya setiap orang itu tergantung kepada apa yang dia niatkan.*"[463]

---

[463] Hadits ini telah dikemukakan pada masalah nomor 24.

Sementara orang ini tidak berniat wajib, sehingga apa yang wajib baginya tidak boleh dilaksanakannya. Tayamum itu berbeda dengan thaharah yang menggunakan air, sebab thaharah dengan air dapat menghilangkan hadats yang menghalangi terlaksanaknya shalat, sehingga semua yang terhalang oleh hadats boleh dilakukan olehnya.

Seseorang juga harus berniat boleh melaksanakan shalat yang sunnah dengan niat melaksanakan shalat yang wajib. Sebab shalat yang wajib itu statusnya lebih tinggi dalam hal ini. Dengan demikian, niat melaksanakan shalat yang wajib mencakup niat melaksanakan shalat yang berada di bawahnya. Jika seseorang berniat diperbolehkan melaksanakan shalat yang wajib, maka sudah tentu dia diperbolehkan melaksanakan apa yang ada di bawahnya (shalat sunnah).

Pasal: Jika seseorang bertayamum dengan niat shalat fardhu, maka dia boleh melaksanakan semua ibadah yang dibolehkan karena tayamum, yaitu berupa shalat sunnah sebelum dan setelah shalat wajib, membaca Al Qur`an, menyentuh *mushhaf,* dan berdiam di dalam masjid. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Sementara Malik berkata, "Dia tidak boleh melaksanakan shalat sunnah sebelum shalat fardhu, tapi shalat sunnah tersebut bukan shalat sunnah rawatib." Pendapat yang senada dengan ini juga diriwayatkan dari Ahmad. Sebab shalat sunah itu mengikuti shalat fardhu, sehingga dia tidak boleh mendahuluinya.

Argumentasi kami adalah, bahwa dia akan melaksanakan shalat sunnah, sehingga melaksanakan shalat sunah itu pun dibolehkan baginya jika dia telah berniat untuk melaksanakan shalat fardhu, seperti shalat sunnah rawatib, juga shalat yang dilakukan setelah shalat fardhu.

Adapun ucapan mereka bahwa shalat sunah itu mengikuti shalat fardhu, kami katakan bahwa shalat sunah memang mengikuti shalat fardhu, namun hanya dalam hukum boleh mengerjakannya, bukan dalam pelaksanaannya, seperti shalat sunnah rawatib, membaca Al Qur`an, dan yang lainnya.

Jika seseorang bertayamum dengan niat melaksanakan shalat sunnah, maka shalat sunnah tersebut diperbolehkan baginya, dan dia pun dibolehkan membaca Al Qur`an, menyentuh Mushhaf, dan thawaf. Sebab

shalat sunah lebih kuat daripada semua ibadah itu. Sebab menurut ijma', dua thaharah (bersuci dari hadats kecil dan hadats besar) disyaratkan dalam shalat sunnah, sedangkan mengenai pensyaratan keduanya dalam ibadah selain shalat sunnah, hal itu masih diperselisihkan. Oleh karena itulah ibadah yang statusnya lebih bawah itu termasuk ke dalam ibadah yang statusnya lebih atas, seperti ibadah sunnah yang termasuk ke dalam ibadah wajib.

Selain itu, juga karena alasan bahwa shalat sunnah itu mencakup membaca Al Qur`an. Dengan demikian, niat melaksanakan shalat sunnah telah mencakup membaca Al Qur`an.

Jika seseorang bertayamum dengan niat membaca Al Qur`an, maka dia tidak boleh melaksakan shalat sunnah, sebab membaca Al Qur`an itu statusnya lebih bawah (daripada shalat sunnah), sehingga dia tidak boleh melaksanakan ibadah yang statusnya lebih tinggi dari niat membaca Al Qur`an, seperti bertayamum dengan niat shalat sunnah untuk mengerjakan shalat fardhu.

Jika seseorang bertayamum untuk thawaf, maka dia dibolehkan membaca Al Qur`an dan berdiam diri di dalam masjid. Sebab thawaf itu statusnya lebih tinggi daripada membaca Al Qur`an dan berdiam diri di masjid. Lebih dari itu, thawaf adalah seperti shalat. Juga disyaratkan untuk melaksanakan thawaf adanya dua thaharah (bersuci dari hadats besar dan hadats kecil). Dia juga boleh melaksanakan ibadah wajib dan sunnah. Termasuk juga ke dalamnya ibadah yang berupa berdiam diri di dalam masjid. Sebab thawaf itu tidak dilaksanakan kecuali di dalam masjid (Masjidil Haram).

Jika seseorang bertayamum dengan niat melaksanakan salah satu dari membaca Al Qur`an atau iktikaf di dalam masjid, maka dia tidak boleh melaksanakan thawaf. Sebab thawaf itu statusnya lebih tinggi daripada membaca Al Qur`an dan berdiam diri di dalam masjid.

Jika seseorang bertayamum dengan niat melaksanakan thawaf wajib, maka dia boleh melakukan thawaf sunah. Tapi jika dia berniat melaksanakan thawaf sunah, maka dia tidak boleh melakukan thawaf wajib, seperti shalat.

Jika seseorang yang junub bertayamum dengan niat membaca Al Qur`an, berdiam diri di dalam masjid, atau menyentuh mushhaf, maka dia

hanya boleh melaksanakan apa yang diniatinya. Hal ini berdasarkan kepada sabda Rasulullah SAW, "*Dan sesungguhnya setiap orang itu tergantung kepada apa yang dia niatkan.*" Juga karena dia tidak berniat untuk ibadah yang lain, dan status ibadah yang lain itu pun tidak lebih tinggi daripada ibadah yang diniatinya, sehingga dia tidak boleh melaksanakan ibadah yang lain itu, sebagaimana dia tidak dibolehkan melaksanakan ibadah wajib jika ia belum meniatinya.

Pasal: Jika seorang anak kecil bertayamum untuk salah satu dari shalat fardhu yang lima, kemudian dia baligh, maka dia tidak boleh mengerjakan shalat fardhu dengan tayamum yang telah dilaksanakannya itu. Sebab apa yang diniatinya adalah shalat sunnah. Dia hanya boleh mengerjakan shalat sunah dengan tayamum yang telah dilaksanakannya itu, sebagaimana jika orang yang baligh berniat shalat sunah dengan tayamumnya itu. Tapi jika dia berwudhu sebelum baligh, maka dia boleh melaksanakan shalat fardhu dan sunnah. Sebab wudhu untuk shalat sunah itu membuat shalat wajib boleh dilaksanakan.

70. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Dia (harus) mengusap wajah dan kedua kedua tangannya."

Tidak ada silang pendapat mengenai kewajiban mengusap wajah dan kedua telapak tangan. Hal ini berdasarkan firman Allah *Ta'ala, "Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)'

Dia juga wajib mengusap seluruh muka dan kedua telapak tangannya, dan mengusap secara menyeluruh semua bagian yang dapat dijangkau air pada wajah dan kedua telapak tangannya itu –dimana tidak ada yang tidak diwajibkan kecuali berkumur dan menghirup air ke hidung-, serta mengusap sesuatu yang ada di bawah rambut yang tipis. Inilah pendapat Asy-Syafi'i.

Namun Sulaiman bin Daud berkata, "Jika dia hanya menyapu sebagian wajah dan sebagian kedua telapak tangannya saja, maka hal itu sudah dianggap cukup baginya."

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala, "Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Huruf *ba`* dalam ayat tersebut adalah huruf *ba* tambahan *(za`idah)*, sehingga seolah-

olah Dia berfirman, *"Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* Oleh karena itulah wajib menyapu wajah dan tangan secara menyeluruh, sebagaimana wajib membasuh keduanya secara menyeluruh. Hal ini berdasarkan firman Allah, *"Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dengan demikian, dia harus meletakkan (tangannya ke debu sebanyak satu kali), kemudian mengusap wajahnya dengan bagian dalam jari-jemari tangannya, dan punggung telapak tangannya sampai kedua pergelangan tangannya dengan bagian dalam telapak tangannya. Disunahkan juga mengusap bagian dalam telapak tangannya dengan bagian dalam telapak tangan yang lain, serta menyela-nyela bagian antara jari-jemarinya. Namun hal itu bukanlah suatu hal yang wajib. Sebab kewajiban mengusap bagian dalam telapak tangan itu telah gugur ketika mengusapkan masing-masing bagian dalam telapak tangan ke punggung telapak tangan.

Ibnu Uqail berkata, "Aku berpendapat bahwa tayamum dengan sekali meletakkan tangan (ke debu) itu telah menggugurkan tertib yang harus dipenuhi dalam wudhu, yaitu dengan mengusap bagian dalam tangannya sebelum mengusap wajahnya. Bagaimana pun seseorang mengusap (anggota tayamumnya) setelah mengusap bagian yang wajib untuk disapu, hal itu dianggap cukup baginya, apakah dia melakukan dengan sekali meletakkan tangannya ke debu, dua kali, tiga kali, atau (bahkan) lebih."

Pasal: Jika seseorang bertayamum dengan dua kali meletakkan (tangan ke debu) untuk wajah dan kedua tangan sampai kedua sikunya, maka dia dapat mengusapkan tepukkan yang pertama untuk wajahnya dan mengusapkan tepukkan yang kedua untuk kedua tangannya. Dia harus meletakan bagian dalam jari-jemari tangan kirinya di punggung jari-jemari tangan kanannya, kemudian melewatkannya ke arah punggung telapak tangan. Jika bagian dalam jari-jemari tangan kirinya itu telah sampai ke pergelangan tangan, maka dia harus mengepalkan ujung jari-jemari tangan kirinya ke pangkal *dzira'* (bagian tangan dari pergelangan ke siku), kemudian menariknya ke arah sikunya. Lalu dia memutar dan melewatkan bagian dalam telapak tangan (kirinya) itu ke bagian dalam *dzira'*-nya. Setelah itu, dia harus mengusapkan tangan kanannya ke tangan kirinya dengan cara seperti itu.

selanjutnya, dia harus mengusapkan salah satu dari dua bagian dalam telapak tangannya ke bagian dalam telapak tangan yang lain, dan menyela-nyela bagian di antara jari-jemarinya.

Jika dia mengusap sampai kedua sikunya dengan satu kali, dua kali, tiga kali, atau lebih lagi, maka hal itu dibolehkan. Sebab dia telah mengusap tempat tayamum dengan debu, sehingga hal itu dibolehkan, sebagaimana mengusapnya dengan dua kali tepukkan ke debu.

Pasal: jika masih ada lokasi yang belum tersentuh debu di anggota tubuh yang harus diusap, maka seseorang harus mengusapkan tangannya ke wajah dan tangannya, sepanjang dia belum melepaskan bagian dalam telapak tangannya (dari anggota tubuh yang wajib di usap).

Jika dia telah melepaskan bagian dalam telapak tangannya (dari anggota tubuh yang wajib diusap), tapi masih ada debu yang melekat di bagian dalam telapak tangannya, maka dia boleh mengusapkan dengan debu yang masih melekat itu. Tapi jika sudah tidak ada debu yang melekat di bagian dalam telapak tangannya, maka dia perlu meletakkan tangannya lagi (ke debu).

Jika lokasi yang belum terusap itu berada di wajah, maka harus mengusapnya, namun dia harus kembali mengusap kedua tangannya agar dia dapat meraih tertib.

Jika keterpisahan antara mengusap wajah dan mengusap tangan itu berlangsung dalam waktu yang lama, sementara kami berpendapat untuk mewajibkan *muwalah* (terus-menerus/urut), maka dia harus memulai tayamum lagi, agar dia bisa meraih *muwalah.* Adapun mengenai standar keterpisahan yang dianggap lama atau sebentar, hal itu dikembalikan kepada standar yang telah kami sebutkan dalam thaharah (wudhu). Sebab tayamum merupakan cabang dari thaharah (wudhu) itu. Sedangkan mengenai penetapan nama, hal itu seperti penetapan nama dalam berwudhu, seperti yang telah dikemukakan berikut silang pendapat yang ada di sana. Sebab tayamum merupakan cabang dari wudhu.

Pasal: Wajib mengusap kedua tangan sampai ke bagian yang di sanalah tangan seorang pencuri dipotong. Ahmad memberi isyarat kepada hal ini ketika dia ditanya tentang tayamum. Dia memberi isyarat ke telapak tangannya, dan tidak lebih dari itu. Dia berkata, "Allah *Ta'ala*

berfirman, *'Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.'* (Qs. Al Maa`idah [5]: 38) Dari bagian mana tangan seorang pencuri dipotong? Bukankah dari sini?" Ahmad memberi isyarat kepada pergelangan tangan. Kepada kita, juga diriwayatkan keterangan yang seperti itu dari Ibnu Abbas.

Berdasar hal itu, jika seseorang terpotong di bagian atas pergelangan tangannya, maka kewajiban mengusap kedua tangan telah gugur darinya. Tapi jika terpotong kurang dari pergelangan, maka dia wajib mengusap bagian yang masih tersisa.

Jika dia terpotong di bagian sendi (antara telapak tangan dan *dzira'* [bagian tangan dari pergelangan sampai siku]), maka Ibnu Uqail berkata, "Dia harus mengusap bagian yang terpotong itu." Ibnu Uqail berkata lagi, "Ahmad menyatakan hal itu secara tertulis. Sebab pergelangan tangan dalam tayamum adalah seperti kedua siku dalam wudhu. Sebagaimana halnya seseorang diwajibkan mengusap bagian yang masih tersisa jika dia terpotong pada bagian yang kurang dari kedua sikunya, maka seperti itulah dia harus mengusap tulang yang masih tersisa dalam masalah di sini."

Namun Al Qadhi berkata, "Kewajiban mengusap (kedua tangan) telah gugur (darinya). Sebab tempat yang harus diusap adalah telapak tangan yang harus dipotong dalam kasus pencurian, dan telapak tangan itu telah tiada. Namun demikian, disunahkan melewatkan debu kepadanya. Adapun mengenai kewajiban mengusap tulang yang tersisa jika telapak tangan masih ada, itu terjadi dikarenakan perlunya menyeluruh dalam mengusap yang diwajibkan.

Sebab mengusap yang diwajibkan itu tidak akan menjadi sempurna kecuali dengan mengusap tulang yang masih tersisa. Tapi jika bagian pokok yang diperintahkan untuk mengusapnya telah hilang, maka mengusap yang diwajibkan pun menjadi gugur dengan sendirinya, sebagaimana gugurnya membasuh muka yang menyebabkan gugurnya membasuh sebagian kepala, dan gugurnya kewajiban puasa untuk orang yang membuatnya tidak wajib menahan diri pada pada sebagian malam."

Pasal: Jika seseorang menyampaikan debu ke anggota tubuh yang wajib diusap dengan kain atau kayu, maka Al Qadhi berkata, "Hal itu dianggap cukup baginya. Sebab Allah *Ta'ala* memerintahkan untuk mengusap, namun tidak menentukan alatnya, sehingga alat itu pun

menjadi tidak tertentu. Ibnu Uqail berkata, "Dalam hal ini ada dua pendapat, sesuai dengan menyapu kepala dengan kain yang basah."

Jika seseorang mengusap bagian yang wajib untuk diusap dengan satu atau sebagian tangannya, maka hal itu dianggap cukup baginya. Sebab tangannya adalah sesuatu yang lebih dekat kepadanya ketimbang selainnya.

Jika ada seseorang yang membantunya bertayamum, maka hal itu dianggap cukup baginya, sebagaimana jika ada seseorang yang membantunya berwudhu. Namun demikian, orang yang dibantu bertayamum harus berniat dan bukan orang yang membantu bertayamum. Sebab dialah orang yang terkait dengan dianggap cukup atau tidak (suatu ibadah) karena tayamum tersebut.

71. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika sesuatu yang dilekatkan ketangannya itu tidak suci, maka hal itu tidak dianggap cukup baginya."

Kami tidak mengetahui adanya beda pendapat dalam hal ini. Pendapat seperti itu juga dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Namun demikian, Al Auza'i berkata, "Jika seseorang bertayamum dengan menggunakan debu pemakaman dan shalat, maka shalatnya berlalu (sah)."

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala, "Maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Najis bukanlah sesuatu yang baik. Juga karena tayamum adalah bersuci, sehingga tayamum tidak diperbolehkan dengan sesuatu yang tidak suci, seperti wudhu.

Adapun pemakaman, jika pemakanan itu tidak mengalami pembongkaran, maka debunya adalah suci. Tapi jika pemakaman mengalami pembongkaran dan pemakaman terjadi secara berulang kali, maka tidak diperbolehkan bertayamum dengan debunya. Sebab tanah kuburan tersebut telah tercampur dengan nanah dan daging orang yang mati. Tapi jika dia merasa ragu mengenai berulang-ulangnya pemakaman atau merasa ragu mengenai najis debu yang digunakannya untuk

tayamum, maka dia boleh bertayamum dengan debu tersebut. Sebab asal debu tersebut adalah suci, sehingga kesucian tersebut tidak akan hilang oleh keragu-raguan, seperti merasa ragu akan kesucian air.

Pasal: Diperbolehkan bagi sekelompok orang untuk bertayamum di satu tempat, tanpa ada perbedaan pendapat, seperti diperbolehkannya mereka berwudhu dari satu telaga. Adapun mengenai debu yang terhambur dari wajah dan kedua tangan setelah mengusap keduanya, dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, boleh bertayamum dengan debu tersebut. Sebab debu itu belum menghilangkan hadats. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

Kedua, tidak boleh (bertayamum dengan debu tersebut). Sebab debu tersebut telah dipergunakan dalam thaharah yang membuat shalat menjadi boleh, sehingga ia identik dengan air yang telah dipergunakan dalam bersuci. Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat (dalam masalah ini), seperti dua pendapat yang ada di sini.

72. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika pada (tubuh) seseorang terdapat luka atau penyakit yang dikuatirkan, kemudian dia mengalami junub dan mengkuatirkan dirinya bila terkena air, maka dia (harus) membasuh anggota tubuhnya yang sehat dan bertayamum untuk anggota tubuh yang tidak terkena air."

Masalah ini menunjukan beberapa hukum, di antaranya adalah *boleh melakukan tayamum bagi orang yang junub.* Ini merupakan pendapat mayoritas ulama, di antaranya, Ali, Ibnu Abbas, Amru bin Ash, Abu Musa, dan Ammar. Pendapat ini pun dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, Ishaq, Ibnu Al Mundzir, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Sementara itu Ibnu Mas'ud berpendapat bahwa orang yang junub tidak boleh bertayamum. Pendapat seperti ini juga diriwayatkan dari Umar. Al Bukhari meriwayatkan dari Syaqiq bin Salamah, bahwa Abu Musa mendebat Ibnu Mas'ud dalam permasalahan itu. Abu Musa berargumentasi kepadanya dengan hadits Ammar dan ayat yang terdapat dalam surat Al Ma`idah. Syaqiq berkata, "Abdullah tidak tahu apa yang akan dia katakan. Abdullah (bin Mas'ud) kemudian berkata, 'Sesunguhnya jika kita memberi keringanan kepada mereka dalam hal ini,

niscaya itu akan mendekatkan mereka, jika air terasa dingin oleh salah seorang dari mereka, maka yang boleh meninggalkannya dan (cukup) bertayamum.'"[464] At-Tirmidzi berkata, "Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud bahwa dia kembali dari pendapatnya."[465]

Di antara dalil yang menunjukan bahwa orang yang junub boleh melakukan tayamum adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imran bin Hushain, bahwa Rasulullah SAW melihat seorang lelaki menyendiri, tidak bergabung bersama orang-orang. Beliau kemudian bertanya, "*Wahai Fulan, apa yang menghalangimu untuk shalat bersama orang-orang?*" Lelaki itu menjawab, "Aku mengalami junub, sementara air tidak ada." Beliau bersabda, "*Gunakalahlah tanah (debu), karena itu dapat mencukupimu.*"[466] (HR. Al Bukhari dan Muslim). Juga hadits Abu Dzar dan Amru bin Al Ash, dan hadits Jabir tentang orang yang wajahnya terluka. Selain itu, juga karena alasan bahwa junub adalah hadats, sehingga tayamum diperbolehkan untuknya, seperti hadats kecil.

Di antara hukum tersebut adalah, *jika orang yang terluka dan sakit mengkhawatirkan dirinya, maka dia boleh bertayamum.* Ini merupakan pendapat mayoritas *ahlul ilmi,* di antaranya adalah Ibnu Abbas, Mujahid, Ikrimah, Thawus, An-Nakha'i, Qatadah, Malik, dan Asy-Syafi'i. Namun Atha' tidak membolehkan tayamum bagi orang yang terluka dan sakit, kecuali saat tidak ada air. Pendapat ini berdasarkan kepada zhahir ayat di atas, dan juga keterangan dari Hasan tentang orang cacar yang mengalami junub. Hasan berkata, "Dia harus mandi."

Argumentasi kami adalah Firman Allah *Ta'ala, "Dan janganlah kamu membunuh dirimu."* (Qs. An-Nisa [4]: 29) Juga hadits Amru bin Ash, ketika dia bertayamum karena takut akan rasa dingin, hadits Ibnu Abbas[467], dan hadits Jabir tentang orang yang wajahnya terluka.

Selain itu, juga karena alasan bahwa tayamum itu boleh dilakukan jika seseorang khawatir akan mengalami kehausan atau takut dari binatang buas. Demikian pula dalam masalah di sini. Sebab perasaan takut itu tidak ada bedanya, karena yang berbeda hanyalah sesuatu yang

---

[464] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/* 1/hadits nomor 346)

[465] Keterangan ini dicantumkan oleh At-Tirmidzi (1/halaman 216) dengan redaksi: "Diriwayatkan."

[466] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/*1/hadits nomor 348) dan Muslim (1/745).

[467] Hadits ini telah dikemukakan pada masalah nomor 67.

ditakutkannya saja.

Pasal: Terjadi perbedaan pendapat mengenai takut yang membuat tayamum diperbolehkan. Diriwayatkan dari imam Ahmad, (seseorang) tidak boleh (melakukan tayamum) kecuali (karena) takut (anggota tubuhnya) akan rusak/tidak berfungsi. Ini merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara pendapat yang kuat dalam mazhab (Ahmad) adalah, seseorang boleh melakukan tayamum jika dia takut bertambah sakit, telat sembuh, atau mengkhawatirkan sesuatu yang buruk atau sakit yang tidak tertahan. Ini merupakan madzhab Abu Hanifah. Pendapat yang kedua ini merupakan pendapat yang *shahih*, sesuai dengan keumuman firman Allah *Ta'ala, "Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Selain itu, juga karena alasan bahwa seorang boleh melakukan tayamum jika dia takut hartanya akan hilang atau dirinya akan dipergki atau binatang buas, atau seseorang menemukan air namun harganya jauh di atas harga standar. Jika demikian, boleh melaksanakan tayamum dalam kasus ini adalah lebih utama. Juga karena alasan bahwa meninggalkan shalat dan menangguhkan puasa tidak hanya terbatas pada perasaan takut (anggota tubuh) akan rusak. Demikian juga dengan tidak menghadap kiblat. Demikian pula dengan masalah di sini.

Adapun orang sakit atau terluka tapi tidak takut akan mendapat bahaya akibat menggunakan air, misalnya orang yang sakit kepala dan demam tinggi, atau orang yang mampu menggunakan air panas, kemudian dia tidak mendapatkan bahaya akibat menggunakan air, maka dia harus menggunakan air. Sebab tayamum itu diperbolehkan untuk menghilangkan kemudharatan, sementara dalam kasus mereka ini tidak ada kemudharatan. Namun demikian, diriwayatkan dari Malik dan Daud pendapat yang membolehkan tayamum untuk orang yang mutlak sakit, sesuai dengan zhahir ayat yang telah disebutkan.

Di antara hukum-hukum tersebut adalah, jika orang yang terluka dan sakit dapat membasuh sebagian anggota tubuhnya, namun dia tidak dapat membasuh sebagian anggota tubuh yang lain, maka dia harus membasuh anggota tubuh yang dapat dibasuh, dan bertayamum untuk anggota tubuh yang lain (yang tidak dapat dibasuh). Pendapat inilah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu hanifah dan Malik mengatakan, jika sebagian besar tubuhnya sehat, maka dia harus membasuh (tubuh)nya dan tidak boleh melakukan tayamum. Tapi jika sebagian besar tubuhnya sakit, maka dia harus bertayamum dan tidak boleh membasuh (tubuh)nya. Sebab menggabungkan antara pengganti dan yang digantikan itu tidak wajib, seperti menggabungkan antara puasa dan memberi makan.

Argumentasi kami adalah hadits riwayat Jabir, dia berkata,

خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ، فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ؟ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً، وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُخْبِرَ بِذَلِكَ، فَقَالَ: قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللهُ، أَلاَ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَ يَعْصِبَ عَلَى جُرْحِهِ، خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ.

"Kami berangkat dalam sebuah perjalanan, lalu seseorang dari kami terluka pada wajahnya, kemudian dia bermimpi. Dia kemudian bertanya kepada para sahabatnya, 'Apakah kalian menemukan keringanan bertayamum untukku?' Mereka menjawab, 'Kami tidak menemukan keringanan untukmu, sedang engkau mampu (mengggunakan) air.' Orang itu kemudian mandi, lalu meninggal dunia. Ketika kami kembali kepada Nabi SAW, beliau diberitahukan tentang hal itu. Beliau bersabda, *'Mereka telah membunuhnya. Semoga Allah akan membunuh mereka. Tidakkah kalian bertanya jika kalian tidak tahu? Sesungguhnya obat dari tidak-tahu adalah bertanya. Sesungguhnya, akan mencukupinya bila dia bertayamum dan membalut lukanya dengan kain, kemudian mengusapnya, lalu membasuh seluruh tubuhnya.'*[468] (HR. Abu Daud).

Dari Ibnu Abbas juga diriwayatkan hadits yang senada dengan hadits tersebut.[469]

---

[468] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 336). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan*, kecuali redaksi: '*Sungguh, akan mencukupinya ...*'"

[469] HR. Abu Daud (1/hadits nomor 337), Ibnu Majah (1/hadits nomor 572) dan

Juga karena alasan bahwa setiap bagian tubuh itu harus disucikan dengan sesuatu, jika seluruh tubuh sedang dalam keadaan yang sama, baik dalam keadaan sehat atau pun dalam keadaan sakit. Sehingga, menyucikan dengan sesuatu itu merupakan hal yang diwajibkan pada bagian tubuh, meskipun itu berbeda untuk bagian tubuh yang lain, misalnya jika bagian tubuh yang disucikan dengan sesuatu itu merupakan bagian tubuh mayoritas. Sebab hukum untuk bagian tubuh tersebut tidak bisa gugur karena adanya penyakit pada bagian tubuh yang lain.

Adapun argumentasi yang mereka katakan, hal itu terbantahkan oleh mengusap kedua *khuf* serta membasuh anggota wudhu yang lainnya. Kasus yang sedang dibahas di sini berbeda dengan kasus yang menjadi tempat mereka melakukan qiyas (memberi makan dan berpuasa). Sebab memberi makan dan berpuasa adalah menyatukan antara pengganti dan yang digantikan. Berbeda halnya dengan kasus yang sedang dibahas di sini. Sebab tayamum adalah pengganti dari thaharah untuk bagian tubuh yang tidak terkena air, dan bukan untuk bagian tubuh yang terkena air.

Pasal: Bagian tubuh yang sehat namun tidak bisa dibasuh karena akan memercikan air ke bagian tubuh yang terluka, hukumnya adalah hukum bagian tubuh yang terluka.

Jika dia tidak dapat membasuh anggota tubuh yang yang sehat itu secara tepat, namun dapat meminta sesorang untuk membasuhnya secara tepat, maka dia harus meminta orang tersebut untuk membasuhnya secara tepat. Tapi jika dia tidak dapat memintanya, maka dia harus bertayamum dan shalat, dan hal itu akan dianggap cukup baginya. Sebab dia tidak dapat membasuh anggota tubuh yang sehat itu, sehingga tayamum yang dilakukan terhadapnya pun akan dianggap cukup (sah), seperti anggota tubuh yang terluka.

Pasal: Jika orang yang terluka itu junub, maka dia berhak untuk memilih: jika dia menghendaki maka dia dapat mendahulukan tayamum daripada membasuh, dan jika dia menghendaki maka dia dapat mengakhirkan tayamum (daripada membasuh). Berbeda halnya jika tayamum itu dilakukan karena tidak ada air untuk seluruh anggota tubuhnya. Dalam hal ini, dia harus menggunakan air terlebih dahulu, sebab tayamum yang dilakukannya adalah tayamum karena tidak ada air,

---

Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3057/Syakir), dan sanad hadits ini adalah *shahih*.

dan hal itu tidak akan terwujud jika masih ada air. Sedangkan di sini, tayamum (di sini) dilakukan karena tidak mampu menggunakan air untuk anggota tubuhnya yang terluka, dan hal itu akan tetap ada walau dalam kondisi bagaimana pun. Juga karena orang yang terluka itu tahu bahwa tayamum (yang dilakukannya) adalah pengganti dari membasuh luka, sedangkan orang yang tidak menemukan air untuk seluruh anggota tubuhnya tidak akan tahu bagian tubuh yang harus ditayamuminya kecuali setelah dia menggunakan air dan selesai dari penggunaannya.

Jika orang terluka itu bersuci (berwudhu) untuk hadats kecil, Al Qadhi menyebutkan bahwa dia wajib tertib. Dia harus bertayamum untuk bagian tubuh yang harus dibasuh –dimana dia melakukan tayamum (ini) sebagai pengganti dari membasuh.

Jika luka itu terdapat pada wajah, dimana dia tidak dapat membasuh wajahnya walau sedikit pun, maka dia harus bertayamum terlebih dahulu, kemudian bertayamum untuk wudhu.

Jika luka itu terdapat pada sebagian wajahnya, maka dia berhak untuk memilih apakah akan membasuh bagian wajahnya yang sehat (terlebih dahulu) baru kemudian bertayamum, ataukah akan bertayamum (terlebih dahulu) baru kemudian membasuh bagian wajahnya yang sehat, lalu bertayamum lagi untuk wudhunya.

Jika luka itu terdapat pada anggota (wudhu) yang lain, maka dia harus membasuh anggota (wudhu) yang urutannya berada sebelum anggota wudhu yang terluka itu. Setelah itu, dia melakukan apa yang telah kami jelaskan pada bagian wajah (tadi).

Jika luka itu terdapat pada wajah, kedua tangan, dan kedua kaki, maka dia perlu melakukan tayamum untuk setiap anggota (wudhu), dimana tayamum ini yang dilakukan saat membasuh anggota wudhu. Hal ini perlu dilakukan agar dia bisa meraih tertib.

Jika dia membasuh bagian wajahnya yang sehat, kemudian dia bertayamum untuk wajah dan kedua tangannya dengan satu kali tayamum, maka tayamum itu tidak dianggap cukup baginya. Sebab hal itu akan menggugurkan tayamum wajib untuk sebagian wajah dan sebagian kedua tangan secara sekaligus (Dalam hal ini, perlu dipahami bahwa wajah dan kedua tangan yang sedang dibahas sebagiannya terluka, sementara sebagian lainnya sehat. *Penerj*).

Jika dikatakan, (tayamum) ini batal oleh tayamum yang menggantikan keseluruhan thaharah (wudhu), dimana tayamum dari semua thaharah (wudhu) ini dapat menggugurkan tayamun wajib untuk seluruh anggota wudhu secara sekaligus, maka kami katakan bahwa jika tayamum itu menggantikan keseluruhan thaharah (wudhu), maka hukum tayamum itu tergantung kepada (keseluruhan) thaharah (wudhu).

Tapi jika tayamum itu menggantikan sebagian thaharah (wudhu), maka tayamum tersebut hanya menggantikan sebagian thaharah (wudhu). Oleh karena itulah dalam tayamum ini perlu diperhatikan tertib yang terdapat pada sesuatu yang digantikannya (wudhu).

Namun ada kemungkinan tertib ini tidak wajib (dalam tayamum dari hadats kecil). Sebab, tayamum adalah bersuci yang independen, sehingga tidak harus tertib antara ia dan thaharah yang lainnya, misalnya jika orang yang terluka itu junub.

Selain itu, juga karena alasan bahwa tayamum (yang dilakukan dalam masalah ini) adalah tayamum dari hadats kecil, sehingga seseorang tidak wajib bertayamum dari setiap anggota (wudhu) saat membasuh anggota (wudhu) tersebut, seperti jika seseorang bertayamum dari keseluruhan wudhu. Juga karena alasan bahwa dalam permasalahan ini ada luka dan bahaya, sehingga tayamum seperti yang telah dijelaskan ini tertolak. Hal ini berdasarkan firman Allah, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Al Mawardi juga mengemukakan pendapat seperti ini dari madzhab Asy-Syafi'i, sementara Ibnu Ash-Shibagh meriwayatkan pendapat dari Asy-Syafi'i seperti pendapat yang pertama.

Pasal: Jika orang yang terluka melakukan tayamum untuk luka di sebagian anggota tubuhnya, kemudian waktu shalat habis, maka batallah tayamumnya, namun tidak batal thaharah yang dilaksanakannya dengan menggunakan air, jika itu adalah mandi (besar) karena junub atau yang lainnya (misalnya haid, penerjemah). Sebab tertib dan *muwalah* tidak diwajibkan dalam thaharah (mandi besar) itu.

Tapi jika thaharah (yang dilakukan dengan air) itu adalah wudhu, sementara luka tersebut ada di wajahnya, maka mengenai batalnya wudhu ada dua pendapat, seperti yang telah dijelaskan dalam pasal

sebelum ini. Kelompok yang mewajibkan tertib menganggap batal wudhu dalam masalah ini. Sebab kesucian anggota (wudhu) yang digantikan oleh tayamum telah menjadi batal. Seandainya wudhu untuk anggota tubuh setelah tayamum itu tidak batal, niscaya bersuci untuk anggota tubuh setelah tayamum itu akan mendahului tayamum, sehingga akan menghilangkan tertib. Tapi kelompok yang tidak mewajibkan tertib tidak menganggap batal wudhu (dalam permasalahan ini). Orang (yang mengalami hal ini) diperbolehkan tayamum (lagi), bukan yang lainnya.

Jika luka itu terdapat pada salah satu kakinya atau pada kedua-duanya, maka berdasarkan pendapat kelompok yang tidak mewajibkan tertib antara wudhu dan tayamum, dinyatakan bahwa tidak wajib *muwalah* antara wudhu dan tayamum, dan dia harus bertayamum saja.

Tapi (berdasarkan pendapat) kelompok yang mewajibkan tertib antara wudhu dan tayamum, dinyatakan bahwa ada dua pendapat mengenai berturut-turut, sesuai dengan (hukum) *muwalah* (berturut-turut) dalam wudhu. Dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama adalah wajib (*muwalah*), sehingga di sini pun wajib. Oleh karena itulah wudhu menjadi batal karena tidak ada *muwalah*;

kedua adalah tidak wajib (*muwalah*), sehingga (wudhu tidak batal dan) cukup baginya bertayamum (lagi) saja.

Ada kemungkinan *muwalah* antara wudhu dan tayamum itu tidak wajib, menurut satu pendapat. Sebab wudhu dan tayamum itu dua bersuci (yang berbeda), sehingga tidak wajib *muwalah* di antara keduanya, seperti semua bersuci (yang lainnya).

Selain itu, juga karena mewajibkan *muwalah* merupakan suatu hal yang menyulitkan, sehingga hal itu tertolak berdasarkan firman Allah, *"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."* (Qs. Al-Hajj [22]: 78)

Pasal: Jika seseorang merasa takut sangat dingin dan dia mampu untuk memanaskan air, atau mampu menggunakan air tersebut dengan cara yang tidak akan membahayakan, misalnya dengan membasuh satu demi satu anggota tubuh dan setiap kali dia membasuh sesuatu maka dia menutupnya, dia pun harus melakukan hal itu. Tapi jika dia tidak mampu (melakukan itu), maka dia boleh bertayamum dan shalat menurut pendapat mayoritas ulama.

Sementara itu Atha` dan Hasan berkata, "Dia harus mandi, meskipun akan mati. Allah tidak menjadikan itu sebagai udzur." Adapun pengertian dari ucapan Ibnu Mas'ud (yang menyatakan) bahwa dia tidak boleh bertayamum adalah, jika kita memberi keringanan kepada mereka dalam hal ini, niscaya pemberian keringanan itu akan mendekatkan mereka, jika air terasa dingin oleh salah seorang dari mereka, untuk bertayamum dan meninggalkan air.

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala, "Dan janganlah kamu membunuh dirimu."* (Qs. An-Nisa [4]: 29) Juga firman Allah *Ta'ala, "Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 195)

Abu Daud dan Abu Bakar Al Khalal meriwayatkan dengan sanad keduanya dari Amru bin Al Ash. Amru bin Al Ash berkata,

احْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السُّلاَسِلِ، فَأَشْفَقْتُ إِنِ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا عَمْرُو صَلَّيْتَ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ؟ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الْإِغْتِسَالِ، وَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ اللهَ يَقُولُ: (وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا) فَضَحِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا.

"Aku pernah bermimpi pada suatu malam yang dingin saat perang *dzat as-sulasil.* Aku hampir tewas jika aku mandi. Aku kemudian bertayamum dan shalat shubuh mengimami para sahabatku. Mereka kemudian menceritakan hal itu kepada Nabi SAW. Beliau kemudian bersabda, *'Wahai Amru, apakah engkau shalat mengimami para sahabatmu dalam keadaan junub?'* Aku kemudian memberitahukan kepada beliau tentang yang menghalangiku untuk mandi. Aku berkata, 'Sesungguhnya aku mendengar Allah *Azza wa Jalla berfirman, "Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu."* (Qs. An-Nisa [4]: 29)' Rasulullah kemudian tertawa dan tidak mengatakan apapun."[470]

---

[470] HR. Abu Daud (334) dan Ahmad (4/204). Al Albani berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*, sebagaimana yang dicantumkan oleh Al Bukhari secara *mu'alaq* dalam *Shahih*-nya (Rayyan/1/540).

Sikap diam Rasulullah itu menunjukan hukum boleh, sebab beliau tidak akan pernah mengukuhkan sesuatu yang salah. Selain itu, juga karena dia adalah orang yang mengkhawatirkan dirinya, sehingga dia boleh melakukan tayamum, seperti orang yang luka dan sakit. Juga seperti orang yang mengkhawatirkan dirinya kehausan, kecurian, atau diserang binatang buas saat mencari air.

Jika dia bertayamum kemudian shalat, apakah dia harus mengulangi shalatnya? Dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, dia tidak wajib mengulangi (shalatnya). Ini merupakan pendapat Ats-Tsauri, Malik, Abu Hanifah dan Ibnu Al-Mundzir, berdasarkan hadits Amr. Sebab (dalam hadits tersebut) Nabi tidak memerintahkan Amr untuk mengulangi shalatnya. Seandainya mengulangi shalat itu wajib, niscaya beliau akan memerintahkan itu kepadanya. Juga karena alasan bahwa dia adalah orang yang mengkhawatirkan dirinya, sehingga dia identik dengan orang yang sakit. Juga karena alasan bahwa dia telah melaksanakan apa yang diperintahkan, sehingga dia identik dengan semua orang yang shalat dengan tayamum.

Kedua, dia wajib mengulangi shalatnya. Ini merupakan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad. Sebab itu merupakan udzur yang jarang terjadi dan tidak kontinyu, sehingga tidak menghalangi keharusan mengulangi shalat, seperti lupa bersuci.

Namun pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih *shahih.* Perlu diketahui bahwa dia berbeda dari orang yang lupa bersuci. Sebab orang yang lupa bersuci itu tidak melaksanakan apa yang diperintahkan, melainkan dia hanya menduga bahwa dirinya telah menjalankan apa yang diperintahkan. Ini berbeda dengan permasalahan kita.

Sementara itu, Abu Al Khaththab berkata, "Tidak ada kewajiba mengulangi (shalat) baginya, jika dia seorang musafir. Tapi jika dia seorang yang mukim, dalam hal ini ada dua riwayat. Itu disebabkan orang yang mukim diduga dapat memanaskan air dan masuk ke tempat pemandian, berbeda halnya dengan orang yang musafir." Asy-Syafi'i berkata, "Dia harus mengulangi (shalatnya) jika dia adalah seorang yang mukim, tapi jika dia seorang musafir maka ada dua pendapat."

73. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang bertayamum, maka dia boleh menunaikan shalat yang telah tiba waktunya, juga (boleh) mengerjakan shalat yang tertinggal (qadha) jika shalat tersebut wajib bagi dirinya, serta (boleh mengerjakan) shalat sunah, sampai tiba waktu shalat yang lain (shalat berikutnya)."

Menurut madzhab (Hanbali) tayamum itu menjadi batal karena habisnya waktu shalat (yang pertama) dan masuknya waktu shalat (yang berikutnya). Boleh jadi Al Khiraqi hanya mencantumkan batalnya tayamum karena masuknya waktu shalat (yang berikutnya), karena keluarnya waktu shalat (yang pertama) dianggap telah terlampaui.

Jika habisnya waktu shalat mengharuskan masuknya waktu shalat (yang berikutnya) —kecuali untuk satu waktu shalat, yaitu waktu shalat Shubuh, sebab habisnya waktu shalat Shubuh terlepas dari masuknya waktu shalat Zhuhur— dan tayamum menjadi batal karena habisnya waktu shalat dan masuknya waktu shalat (yang berikutnya), maka seseorang tidak boleh melaksanakan dua shalat (fardhu) dalam satu waktu dengan satu tayamum. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Qatadah, Yahya Al Anshari, Rubai'ah, Malik, Asy-syafi'i, Laits, dan Ishaq.

Sementara itu Al Maimuni meriwayatkan (sebuah pendapat) dari Ahmad tentang orang yang bertayamum. Ahmad berkata, "Sesungguhnya tidak akan membuatku kagum jika seseorang bertayamum untuk setiap shalat(nya). Sebab menurut qiyas, tayamum itu sama dengan thaharah (wudhu dan mandi besar), sampai seseorang menemukan air atau mempunyai hadats. Hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW tentang orang yang junub."

Maksud Ahmad adalah Sabda Rasulullah SAW, *"Wahai Abu Dzar, tanah (debu) yang baik itu alat bersuci seorang muslim, meskipun dia tidak menemukan air selama sepuluh tahun. Jika engkau menemukan air, maka usapkanlah ia ke kulitmu."*[471] Ini adalah madzhab Sa'id bin Al Musayyib, Hasan, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, dan *Ashhab Ar-Ra'yi.* Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Abu Ja'far: "Karena tayamum itu thaharah yang membolehkan shalat, sehingga ia tidak dibatasi oleh

---

[471] Hadits ini telah dikemukakan pada masalah nomor 63.

waktu, seperti bersuci dengan air."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Harits dari Ali, bahwa dia berkata, "Tayamum itu untuk setiap shalat." Ibnu Umar berkata, "Bertayamumlah (engkau) untuk setiap shalat."

Juga karena alasan bahwa tayamum adalah thaharah darurat, sehingga harus dibatasi oleh waktu, seperti thaharah wanita yang sedang *mustahadhah*. Adapun thaharah dengan air, itu bukanlah thaharah darurat. Jadi, thaharah dengan air ini berbeda dengan masalah kita (tayamum).

Adapun yang dimaksud dari hadits (Abu Dzar) adalah, bahwa tayamum itu menyerupai wudhu dalam hal memperbolehkan shalat. Namun hal itu tidak berarti tayamum dan wudhu sama dalam semua hukum.

Jika hal itu sudah dapat ditetapkan, seperti jika seseorang bertayamum dengan niat shalat fardhu, maka dengan tayamum itu dia boleh melaksanakan shalat yang dikehendakinya. Dia boleh melaksanakan shalat (fardhu) yang telah tiba waktunya, (boleh) menjamak antara dua shalat (fardhu), (boleh) mengerjakan shalat qadha, dan (boleh) melaksanakan shalat sunah yang dilaksanakan sebelum dan setelah shalat fardhu. Ini adalah pendapat Abu Tsaur.

Sementara itu Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Dia tidak boleh mengerjakan dua shalat fardhu dengan tayamum itu." Dari Ahmad diriwayatkan juga bahwa dia berkata, "Seseorang tidak boleh melaksanakan shalat dengan (satu) tayamum kecuali hanya satu shalat. Setelah itu dia harus bertayamum (lagi) untuk shalat yang lain."

Ungkapan ini mengandung kemungkinan bahwa Ahmad mempunyai pendapat seperti pendapat Malik dan Asy-Syafi'i, sesuai dengan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa dia berkata, "(Adalah) termasuk sunnah jika (seseorang) tidak melaksanakan shalat (fardhu) dengan tayamum kecuali hanya satu (kali) shalat. Setelah itu dia (harus) bertayamum (lagi) untuk shalat yang lain." Inilah kandungan Sunnah Nabi. Juga karena alasan bahwa tayamum adalah thaharah darurat, sehingga ia tidak memperbolehkan menjamak dua shalat fardhu dengan satu tayamum, sebagaimana (tidak boleh mengerjakan dua shalat fardhu) jika keduanya dalam dua waktu (yang berbeda).

Argumentasi kami adalah, bahwa tayamum adalah thaharah sah yang memperbolehkan pelaksanaan satu shalat fardhu, sehingga ia pun memperbolehkan pelaksanaan dua shalat fardhu, seperti bersuci dengan air.

Juga karena tayamum tersebut —setelah mengerjakan shalat fardhu yang pertama— adalah tayamum yang sah, yang memperbolehkan pelaksanaan shalat sunah –dimana (sebelumnya) dia telah berniat untuk melaksanakan shalat fardhu—, sehingga tayamum itu pun memperbolehkan pelaksanaan shalat fardhu (yang berikutnya), seperti dalam kondisi baru melaksanakan tayamum.

Juga karena alasan bahwa thaharah, pada dasarnya adalah dibatasi oleh waktu, bukan oleh perbuatan, seperti thaharah orang yang mengusap *khuf*. Hal ini berlaku juga pada beberapa shalat sunah dan thaharah wanita yang *istihadhah*.

Juga karena setiap tayamum yang memperbolehkan pelaksanaan shalat adalah memperbolehkan pelaksanaan segala sesuatu dari jenis shalat. Buktinya adalah boleh mengerjakan beberapa shalat sunah.

Adapun hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Hasan bin Imarah, hadits tersebut adalah hadits yang *dha'if*. Selain itu, ada kemungkinan yang dimaksud dari hadits tesebut adalah dua shalat fardhu dalam dua waktu (yang berbeda). Buktinya, seseorang boleh melaksanakan beberapa shalat sunah dengan satu tayamum, juga (boleh) menyatukan antara shalat fardhu dan shalat sunah (dalam satu waktu). Dalam hal ini, adalah terlarang menjamak dua shalat fardhu dalam dua waktu yang berbeda, karena tayamum telah batal akibat habisnya waktu shalat fardhu yang pertama.

Jika hal itu dapat ditetapkan, sesungguhnya Al Khiraqi hanya menyebutkan pengqadhaan shalat (fardhu) yang tertinggal dan shalat sunah, namun dia tidak menyebutkan menjamak antara dua shalat fardhu. Seperti itu pula yang disebutkan Ahmad. Jika demikian, ada kemungkinan menjamak dua shalat fardhu (dalam satu waktu) itu tidak boleh. Ini adalah madzhab Abu Tsaur. Namun pendapat yang benar (dalam hal ini) adalah pendapat yang menyatakan boleh menjamak (dua shalat fardhu dalam satu waktu). Hal ini berdasarkan kepada dalil-dalil yang telah kami sebutkan, juga karena alasan bahwa sesuatu yang memperbolehkan pelaksanaan dua shalat fardhu yang tertingal secara

qadha, adalah juga memperbolehkan pelaksanaan dua shalat fardhu secara jamak, seperti semua thaharah (yang lainnya).

Al Mawardi berkata, "Walau bagaimana pun, orang yang bertayamum itu tidak boleh menjamak dua shalat (fardhu). Sebab, shalat fardhu yang kedua memerlukan tayamum (yang baru), dan tayamum memerlukan adanya pencarian air, dan pencarian air (ini) membuat jamak menjadi tidak mungkin karena terputus. Padahal, di antara syarat jamak adalah *muwalah* (menyambung)."

Maksud Al Mawardi adalah dalam madzhab Asy-Syafi'i. Keharusan *muwalah* ini terikat hanya kepada jamak dalam waktu yang pertama (*jama' takdim*). Adapun jamak pada waktu yang kedua (*jama' ta`khir*), *muwalah* tidak disyaratkan menurut pendapat yang *shahih*."

Jika ditanyakan, bagaimana cara untuk mengqadha shalat (fardhu) yang tertinggal, sementara tertib merupakan syarat, dimana (hal ini) membuat shalat (fardhu) yang tertinggal harus lebih didahulukan ketimbang shalat (fardhu) yang tiba waktunya. Bagaimana mungkin shalat (fardhu) yang tertinggal itu dibelakangkan daripada shalat fardhu yang tiba waktunya?

Kami katakan, mengqadha shalat (fardhu) yang tertinggal itu dapat dilaksanakan dengan beberapa cara:

Pertama, shalat fardhu yang tertinggal bisa didahulukan daripada shalat fardhu yang tiba waktunya.

Kedua, seseorang lupa terhadap shalat fardhu yang tertinggal, kemudian dia teringat kepadanya setelah mengerjakan shalat fardhu yang tiba waktunya.

Ketiga, seseorang khawatir shalat fardhu yang tiba waktunya itu akan segera berakhir masanya, sehingga dia segera melaksanakannya. Setelah itu, dia mengerjakan shalat fardhu yang tertinggal dalam waktu yang masih tersisa.

Keempat, jika shalat fardhu yang tertinggal itu banyak sehingga tidak mungkin diqadha sebelum waktu shalat habis, maka seseorang harus melaksanakan shalat yang telah tiba waktunya pada awal waktu secara berjamaah. Dia harus mendahulukan shalat fardhu yang telah tiba waktunya ini atas shalat fardhu yang tertinggal. Pendapat ini merupakan salah satu dari dua riwayat. Berdasarkan hal itu, dia harus

mengedepankan shalat fardhu yang telah tiba waktunya itu daripada shalat fardhu yang tertinggal, sebab mengakhirkan shalat fardhu yang telah tiba waktunya itu tidak akan memberi manfaat apapun.

Selain itu, seandainya dia diwajibkan menangguhkan shalat fardhu yang tiba waktunya sampai akhir waktu, maka hal itu akan membuat shalat fardhu yang telah tiba waktunya tidak dikerjakan secara berjamaah.

74. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang khawatir kehausan, maka dia boleh menyimpan air dan melakukan tayamum, dan tidak ada kewajiban mengulang shalat baginya."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ulama yang dari mereka kami mendapatkan pengetahuan sepakat bahwa, jika seorang musafir membawa air namun dia takut kehausan, maka dia boleh menyimpan airnya itu untuk minum, dan dia (boleh) melakukan tayamum. Di antara mereka adalah Ali, Ibnu Abbas, Hasan, Atha`, Mujahid, Thawus, Qatadah, Adh-Dhahak, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Ishaq, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.* Sebab musafir tersebut adalah orang yang mengkhawatirkan dirinya jika menggunakan air, sehingga dia boleh bertayamum, seperti orang yang sakit.

Pasal: Jika seseorang mengkuatirkan teman, budak atau ternaknya, maka dia adalah seperti orang orang yang mengkuatirkan dirinya. Sebab keharaman temannya adalah seperti keharaman dirinya. Sedangkan orang yang mengkhawatirkan ternaknya adalah orang yang mengkhawatirkan hartanya hilang. Sehingga, dia menyerupai orang yang menemukan air, namun antara dia dan air tersebut ada seorang pencuri atau atau binatang buas yang dikhawatirkan akan mencuri atau memangsa ternak atau sesuatu dari hartanya.

Jika dia menemukan orang kehausan yang menyelubunginya, maka dia harus memberi minum kepadanya dan dia boleh bertayamum. Ditanyakan kepada Ahmad, "Seseorang membawa seember air untuk berwudhu, kemudian dia melihat suatu kaum yang sedang kehausan. Apakau engkau lebih suka bila dia memberi minum kepada mereka atau berwudhu?" Ahmad menjawab, "Memberi minum kepada mereka?" Ahmad kemudian menyebutkan beberapa sahabat Rasulullah yang

melakukan tayamum dan menyimpan air untuk minum mereka. Namun Abu Bakar dan Al Qadhi berkata, "Dia tidak harus memberikan air. Sebab dia memerlukan air tersebut."

Argumentasi kami adalah, bahwa kehormatan manusia itu lebih didahulukan daripada shalat. Alasannya adalah, jika seorang yang sedang shalat melihat orang terbakar atau tenggelam, sementara shalat itu dilaksanakan dalam waktu yang sempit, maka dia harus meninggalkan shalatnya dan keluar untuk menyelamatkan orang itu. Oleh karena itu, mendahulukan memberi minum adalah lebih utama daripada bersuci dengan air.

Diriwayatkan dalam hadits bahwa ada seorang pelacur yang kehausan, kemudian dia turun ke dalam sumur dan minum (air) dari sumur tersebut. Ketika dia naik (ke atas), dia melihat seekor anjing yang menjulurkan lidahnya karena kehausan. Dia kemudian berkata, "Sesungguhnya anjing ini mengalami kehausan (seperti) yang aku alami." Dia kemudian turun dan mengambil air dengan terompahnya. Maka Allah mengampuni pelacur itu.[472] Jika ini pahala yang diberikan kepada sang pemberi minum anjing, maka (pahala bagi orang yang memberi minum) kepada selain anjing adalah lebih utama.

Pasal: Jika orang yang takut kehausan itu menemukan air yang suci dan air yang najis, namun hanya salah satunya yang dapat mencukupinya untuk diminium, maka dia dapat menyimpan air yang suci itu untuk diminum, dan membuang air yang najis karena dia tidak memerlukannya.

Namun Al Qadhi berkata, "Dia harus berwudhu dengan air yang suci, dan menyimpan air yang najis untuk diminium. Sebab dia menemukan air yang suci dalam kondisi tidak mampu meminumnya, sehingga kondisi itu identik dengan kondisi jika air tersebut banyak dan suci."

Argumentasi kami adalah, bahwa dia tidak mampu menggunakan sesuatu yang boleh digunakannya untuk berwudhu, juga tidak mampu menggunakan sesuatu yang boleh diminumnya selain dari air yang suci ini. Oleh karena itu, dia boleh menyimpan air yang suci ini jika dia takut kehausan, sebagaimana jika dia tidak memiliki air, selain air yang suci

---

[472] HR. Al Bukhari (3467), Muslim (4/1761) dan Ahmad (2/507).

ini.

Jika dia menemukan kedua air itu dalam kondisi kehausan, maka dia boleh meminum air yang suci dan membuang air yang najis, bila dia tidak memerlukannya, apakah itu terjadi dalam waktu shalat atau sebelum masuk waktu shalat.

Namun sebagian penganut madzhab Asy-Syafi'i berkata, "Jika itu terjadi di dalam waktu shalat, maka dia harus meminum air yang najis. Sebab air yang suci itu adalah hak thaharah (wudhu). Dengan demikian, air tersebut seperti tiada."

Pendapat ini tidak benar. Sebab meminum air yang najis adalah haram, dan air yang suci itu akan menjadi hak thaharah jika dia tidak memerlukannya. Adapun orang ini, dia memerlukannya untuk diminum. Adapun adanya air yang najis adalah seperti tidak adanya air, sebagaimana air tersebut haram diminum.

Pasal: Jika air ada, tapi jika untuk mendapatkan dan menggunakannya waktu shalat akan habis, maka seseorang tidak boleh bertayamum, bail dia seorang yang mukim atau musafir. Inilah mendapat mayoritas ulama, antara lain Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Sementara itu dari Al Auza'i dan Ats-Tsauri diriwayatkan pendapat yang menyatakan bahwa dia boleh bertayamum. Pendapat tersebut diriwayatkan dari keduanya oleh Walid bin Muslim. Walid kemudian berkata, "Aku menceritakan itu (pendapat Al Auza`i dan Ats-Tsauri) kepada Malik, Ibnu Abi Dzi`b, dan Sa'id bin Abdul Aziz. Mereka berkata, 'Dia harus mandi, meskipun matahari akan terbit'." Hal itu sesuai dengan firman Allah, *"Maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Juga sesuai dengan hadits Abu Dzar. Sebab orang ini adalah orang yang menemukan air. Selain itu juga orang itu mampu menggunakan air, sehingga dia tidak boleh bertayamum, sebagaimana jika dia tidak khawatir waktu shalat akan habis. Juga karena thaharah adalah syarat, sehingga ia tidak boleh ditinggalkan hanya karena khawatir waktu shalat akan berakhir, seperti semua syarat lainnya.

Jika dia khawatir ketinggalan shalat id, maka dia tidak boleh bertayamum. Namun Al Auza'i dan *Ashhab Ar-Ra`yi* berpendapat bahwa

dia boleh bertayamu, sebab dia takut ketinggalan shalat secara keseluruhan, sehingga dia menyerupai orang yang tidak menemukan air. Argumentasi kami adalah pengertian yang terkandung dalam ayat dan hadits di atas.

Jika dia takut ketinggalan shalat jenazah, maka demikian juga (tidak boleh bertayamum) menurut salah satu dari dua riwayat, berdasarkan kepada alasan yang telah kami sebutkan. Namun riwayat yang satunya lagi menyatakan bahwa dia boleh bertayamum, kemudian melakukan shalat jenazah. Pendapat ini dikemukakan oleh An-Nakha'i, Az-Zuhri, Hasan, Yahya Al Anshari, Sa'd bin Ibrahi, Laits, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.* Sebab shalat jenazah itu tidak mungkin dikejar akibat mengambil wudhu, sehingga dia menyerupai orang yang tidak menemukan air.

Sementara itu Asy-Sya'bi berpendapat bahwa dia boleh melakukan shalat jenazah tanpa berwudhu dan tayamum. Sebab dalam shalat jenazah itu tidak ada ruku' dan sujud, melainkan hanya sekedar do'a, sehingga identik dengan do'a di luar shalat.

Argumentasi kami adalah Sabda Nabi SAW:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ.

"Allah tidak akan menerima shalat tanpa dalam keadaan suci."[473]

Juga Sabda Nabi:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

"Allah tidak akan menerima shalat orang yang berhadats, hingga dia berwudhu."[474]

Juga firman Allah, *"Apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu ...."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Setelah itu, Allah membolehkan tidak membasuh, tapi dengan syarat tidak ada air. Hal ini

[473] HR. Muslim (Bersuci/hadits nomor 224), Abu Daud (59), At-Tirmidzi (1), An-Nasa`i (1/78), Ibnu Majah (271) dan Ahmad (2/20, 39, dan 51).

[474] HR. Muslim (Bersuci/2) dari hadits Abu Hurairah.

ditegaskan dalam firman-Nya, *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Jika demikian, sepanjang syarat itu tidak ditemukan, maka hukum membasuh itu tetap dalam permasalahan umum.

75. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang lupa bahwa dia junub (hadats besar), kemudian dia bertayamum untuk hadats (kecil), maka hal itu tidak dianggap cukup baginya."

Itulah pendapat Malik dan Abu Tsaur.

Namun Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata, "Hal itu dianggap cukup baginya. Sebab thaharah dari junub dan hadats (kecil) itu satu, sahingga salah satunya gugur bila thaharah untuk yang satunya lagi dikerjakan, seperti buang air kecil dan buang air besar.

Argumentasi kami adalah sabda Nabi SAW, *"Sesungguhnya perbuatan itu tergantung kepada niat, dan sesungguhnya setiap orang itu tergantung kepada apa yang dia niatkan."* Sementara orang ini tidak berniat (tayamum) untuk junub, sehingga tayamum (yang dilakukannya) pun tidak dianggap cukup untuk junub.

Juga karena junub dan hadats (kecil) itu dua sebab yang berbeda, sehingga niat untuk salah satunya pun tidak dianggap cukup untuk yang lainnya, seperti haji dan Umrah.

Juga karena (bersuci) dari junub dan (bersuci) dari hadats (kecil) itu dua thaharah (yang berbeda), sehingga salah satunya tidak dapat ditunaikan karena berniat tayamum untuk yang lainnya, seperti bersuci dengan air menurut Asy-Syafi'i. Permasalahan di sini berbeda dengan apa yang mereka jadikan sebagai objek qiyas (buang air kecil dan buang air besar). Sebab hukum buang air kecil dan buang air besar itu satu, yaitu sama-sama hadats kecil. Oleh karena itu dalam bersuci dengan air, niat untuk salah satunya dianggap cukup untuk menggantikan niat yang lainnya.

Pasal: Jika seseorang bertayamum untuk junub, maka tayamum itu tidak dianggap cukup untuk hadats kecil, sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan. Perbedaan pendapat dalam pasal ini adalah seperti perbedaan pendapat dalam pasal sebelumnya. Oleh karena itu seseorang perlu menentukan apakah tayamumnya untuk

hadats kecil, junub, haid, atau najis. Jika dia berniat untuk semua itu, maka tayamum itu dianggap cukup baginya, sebab pengerjaan semua itu satu, sehingga tayamum ini identik dengan bersuci menggunakan air. Tapi jika dia berniat untuk sebagiannya, maka tayamum itu hanya cukup untuk sesuatu yang diniatinya, tidak untuk yang lainnya.

Jika dia akan melakukan tayamum untuk salah satu anggota tubuhnya yang terluka, maka dia harus berniat tayamum untuk membasuh anggota tubuh (yang terluka) itu.

Pasal: Jika seseorang bertayamum untuk junub (hadats besar) dan bukan untuk hadats (kecil), maka segala sesuatu yang diperbolehkan bagi orang yang mempunyai hadats kecil diperbolehkan baginya, yaitu berupa membaca Al Qur`an dan berdiam diri di dalam masjid (iktikaf), namun (dia) tidak diperbolehkan untuk shalat, thawaf dan menyentuh mushhaf. Jika dia mempunyai hadats (kecil), maka hal itu tidak mempengaruhi tayamumnya. Sebab tayamum yang dilakukannya adalah pengganti dari mandi, sehingga hadats kecil itu tidak akan menimbulkan pengaruh apapun pada tayamumnya, seperti mandi.

Jika dia bertayamum untuk junub (hadats besar) dan hadats (kecil) kemudian mempunyai hadats (kecil), maka tayamumnya (untuk hadats kecil) menjadi batal karena hadats tersebut, sementara tayamumnya untuk junub tetap sah.

Jika seorang wanita bertayamum setelah suci dari haid untuk hadats haid, kemudian dia junub, maka tidak haram menggaulinya. Sebab hukum tayamum untuk haid itu tetap dan tidak batal karena menggaulinya. Sebab hubungan seks itu hanya mewajibkan hadats junub. Ibnu Uqail berkata, "Jika kami berpendapat bahwa setiap shalat itu memerlukan tayamum, maka setiap hubungan seks memerlukan tayamum yang khusus untuknya. Pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih *shahih*."

76. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika orang yang bertayamum menemukan air saat dia sedang shalat, maka dia harus keluar (dari shalat tersebut) lalu berwudhu atau mandi jika dia seorang yang junub, lalu melakukan shalat (kembali)."

Pendapat yang masyhur dalam madzhab (Hanbali) adalah, jika

seorang yang bertayamum mampu menggunakan air maka batallah tayamumnya, apakah kemampuannya itu terjadi di dalam ataupun di luar shalat. Jika kemampuan menggunakan air itu terjadi di dalam shalat, maka batallah shalatnya, karena thaharahnya telah batal. Dia harus menggunakan air tersebut dan berwudhu jika dia mempunyai hadats kecil, atau mandi jika dia seorang yang junub. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Ats-Tsauri dan Abu Hanifah.

Sementara itu Malik, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir berkata, "Jika kemampuan menggunakan air itu terjadi di dalam shalat, maka dia harus terus di dalam shalatnya." Pendapat itu pun diriwayatkan dari Ahmad, hanya saja darinya diriwayatkan keterangan yang menunjukan bahwa dia kembali dari pendapat tersebut. Al Marudzi berkata, "Ahmad berpendapat bahwa dia harus meneruskan (shalat). Lalu Ahmad melakukan pencermatan, dan ternyata mayoritas hadits menunjukan dia harus keluar (dari shalat). Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ahmad merevisi pendapat tersebut."

Mereka (kelompok yang menyatakan agar meneruskan shalat) berargumentasi dengan menyatakan bahwa dia menemukan sesuatu yang digantikan (wudhu dengan air) itu setelah masuk ke dalam sesuatu yang dimaksudkan dari pengganti (tayamum) -yang dimaksud dari sesuatu pengganti itu adalah shalat. Oleh karena itulah dia tidak harus keluar dari sesuatu yang dimaksud dari pengganti itu, sebagaimana jika seseorang menemukan budak setelah dia melakukan puasa.

Juga karena alasan bahwa dia tidak dapat menggunakan air. Sebab, kemampuannya untuk menggunakan air itu terbatasi oleh batalnya shalat, sedang membatalkan shalat itu merupakan hal yang terlarang, sesuai dengan firman Allah, *"Dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu."* (Qs. Muhammad [47]: 33)

Argumentasi kami adalah sabda Rasulullah SAW, *"Tanah (debu) yang baik adalah wudhu seorang muslim, meskipun dia tidak menemukan air selama sepuluh tahun? Jika engkau menemukan air, maka usapkanlah air itu ke kulitmu."* (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i). Pengertian hadits itu menunjukkan bahwa debu tidak lagi menjadi alat bersuci ketika air sudah ada, dan redaksi hadits itu menunjukkan wajib mengusapkan air tersebut ke kulitnya, ketika air itu sudah ada.

Selain argumentasi itu, juga karena dia mampu menggunakan air,

sehingga tayamumnya menjadi batal, seperti orang yang keluar dari shalat.

Juga karena tayamum adalah thaharah darurat, sehingga thaharah ini menjadi batal karena darurat sudah tidak ada lagi, seperti thaharah wanita yang *mustahadhah* saat darahnya terhenti. Hal itu diperkuat oleh fakta bahwa tayamum itu tidak dapat menghilangkan hadats, melainkan hanya sekedar memperbolehkan orang yang melakukannya untuk mengerjakan shalat, meskipun dia seorang yang berhadats. Itu terjadi karena ada darurat yang berupa ketidakmampuan untuk menggunakan air. Oleh karena itu, ketika seseorang menemukan air, maka hilanglah darurat tersebut, dan muncullah hukum hadats sebagaimana asalnya.

Adapun qiyas yang mereka kemukakan, maka qiyas itu tidak sah. Sebab puasa adalah pengganti langsung. Dengan demikian, padanannya adalah jika seseorang mampu menggunakan air setelah dia melakukan tayamum. Dalam hal ini, tidak ada beda pendapat bahwa tayamum itu menjadi batal. Selain itu, perbedaan antara tayamum dan puasa adalah, bahwa masa pelaksanaan puasa itu lama, sehingga akan sulit keluar darinya, sebab puasa itu meggabungkan dua kewajiban yang berat. Hal ini berbeda dengan permasalahan kita.

Adapun perkataan mereka bahwa dia adalah orang yang tidak mampu menggunakan air, itu tidak benar. Sebab air itu berada di dekatnya, alat untuk mendapatkannya baik, dan kendala untuk memperolehnya juga tidak ada.

Adapun perkataan mereka yang menyatakan dilarang membatalkan shalat, maka kami katakan bahwa dia tidak perlu membatalkan shalat, sebab shalat itu batal (dengan sendirinya) akibat tidak adanya thaharah, sebagaimana dalam kasus padanannya.

Jika hal itu sudah dapat ditetapkan, ketika dia keluar dari shalat dan mengambil wudhu, maka dia harus memulai shalat dari awal. Namun dikatakan dalam hal ini ada pendapat yang lain, yaitu dia harus meneruskan bagian shalat yang telah dia kerjakan, seperti orang yang tidak dapat menahan hadats.

Namun pendapat yang benar dalam masalah ini adalah pendapat yang menyatakan bahwa dia tidak harus meneruskan bagian shalat tersebut. Sebab thaharah adalah syarat, dan thaharah telah lenyap karena

batalnya tayamum. Oleh karena itu, shalat tersebut tidak boleh kekal sebab syaratnya sudah tidak ada, dan bagian shalat yang telah dikerjakan itu tidak bisa sah, karena dia keluar darinya sebelum dapat menyelesaikannya. Seperti itu juga pendapat kami tentang orang yang tidak bisa menahan hadats.

Jika kami setuju dengan pendapat mereka, maka perbedaan antara bagian shalat untuk kasus yang dibahas dalam masalah ini dan bagian shalat untuk kasus yang tidak mampu menahan hadats adalah, bahwa bagian shalat yang sudah dilaksanakan dalam kasus ini, terlaksana dengan thaharah yag lemah, sehingga bagian shalat itu tidak boleh diteruskan, seperti thaharah wanita yang *mustahadhah*. Hal ini berbeda dengan orang yang tidak dapat menahan hadats.

Pasal: Jika orang yang shalat dengan apa adanya tanpa wudhu dan tanpa tayamum menemukan air atau debu saat sedang shalat, maka dia harus keluar dari shalat tersebut, walau bagaimana pun. Sebab shalat (yang dilakukannya) adalah shalat (yang dilakukan) tanpa bersuci.

Ada kemungkinan dalam kasus ini dia harus (keluar dari shalatnya itu) seperti orang tayamum yang keluar dari shalatnya karena menemukan air saat sedang shalat. Itupun jika kami berpendapat bahwa dia tidak wajib mengulangi shalatnya.

Selain argumentasi tersebut, juga karena thaharah –dalam kasus ini- adalah syarat (shalat) yang sudah tidak diperhitungkan, sehingga ia identik dengan menutup aurat saat tidak mampu melakukannya, kemudian seseorang shalat dalam keadaan telanjang, lalu dia menemukan penutup aurat di dekatnya saat sedang shalat —masing-masing shalat harus diulangi kembali— maka dia harus keluar dari shalat tersebut, jika udzur itu sudah tidak ada. Setelah itu dia wajib melakukan shalat kembali. Tapi jika kami berpendapat bahwa dia tidak wajib mengulangi shalat tersebut, maka shalatnya itu identik dengan shalat orang tayamum yang menemukan air saat sedang shalat, seperti yang telah dikemukakan di atas.

Pasal: Jika seseorang mentayamumkan mayat, lalu dia mampu menggunakan air saat sedang menyalatkannya, maka dia harus keluar dari shalat (jenazah) tersebut. Sebab membasuh mayat itu mungkin (dilakukan), tanpa terhentikan oleh batalnya shalat orang yang

menyalatkannya. Hal ini berbeda dengan masalah kita. Namun ada kemungkinan hal ini pun seperti masalah kita. Sebab air itu ditemukan setelah melakukan shalat.

Pasal: Jika kami katakan bahwa orang yang shalat itu tidak mesti keluar (dari shalatnya) karena melihat air, maka bolehkah jika dia keluar (dari shalatnya itu)? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, dia boleh melakukan itu, sebab dia mengerjakan apa yang dimaksud dari thaharah pengganti (shalat), sehingga dia diperintahkan untuk memilih antara kembali kepada yang digantikan (wudhu) atau menyempurnakan apa yang sedang dikerjakan, seperti orang yang melakukan puasa *kafarat* kemudian dia mampu memerdekakan budak.

Kedua, dia tidak boleh keluar dari shalat tersebut. Sebab sesuatu yang mewajibkan keluar dari shalat itu (belum tentu) membolehkan keluar darinya. Dalam hal ini, para sahabat Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat, seperti dua pendapat (di sini).

Pasal: Jika seseorang melihat air di dalam shalat, kemudian air itu berubah sebelum dia gunakan, jika kami berpendapat bahwa dia harus keluar dari shalat tersebut, maka batallah shalat dan tayamum itu akibat telah melihat air dan mampu menggunakannya. Selanjutnya dia harus kembali melakukan tayamum dan shalat dari awal.

Jika kami berpendapat bahwa shalatnya tidak batal dan dia harus tetap berada di dalam shalatnya itu, maka Ibnu Uqail berkata, "Dia tidak boleh mengerjakan shalat yang lain dengan tayamum itu." Ini merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Sebab melihat air itu mengharamkannya untuk mulai melaksanakan shalat yang lain. Jika dia sedang mengerjakan shalat sunah; jika dia telah berniat untuk mengerjakan sejumlah rakaat, maka dia boleh mengerjakan sejumlah rakaat yang telah diniatinya itu. Tapi jika dia belum meniati sejumlah rakaat, maka dia hanya boleh mengerjakan dua rakaat saja. Sebab menurut pendapat yang kuat dalam madzhab (Hanbali), shalat yang paling sedikit itu berjumlah dua rakaat.

Namun pendapat yang kuat menurut saya adalah, jika kita mengatakan bahwa shalat itu tidak batal karena melihat air, maka dia boleh melakukan shalat yang lain. Sebab melihat air itu tidak membuat tayamum menjadi batal. Seandainya tayamum itu telah batal, maka shalat pun akan batal.

Adapun air yang dia temukan setelah shalat, maka air itu tidak dapat membatalkan tayamum. Oleh karena itu dia identik dengan orang yang melihat air namun —antara dia dan air itu— terhalang oleh binatang buas, sehingga dia hanya berdiam diri, sebelum penghalang itu lenyap. Dalam kasus ini, orang yang melihat air ini boleh melakukan shalat yang dikehendakinya, seperti jika dia belum melihat air.

Pasal: Jika seseorang bertayamum kemudian melihat pengendara yang diduganya membawa air —sementara kami mengatakan wajib mencari air, atau melihat hijau-hijau atau sesuatu yang menunjukan kepada air di suatu tempat—, maka dia harus mencari air di tempat tersebut, dan batallah tayamumnya.

Demikian juga jika dia melihat minuman yang diduganya berupa air, maka batallah tayamumnya. Ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Sebab ketika dia diwajibkan mencari air, maka batallah tayamumnya, apakah dugaannya itu terbukti benar atau keliru.

Jika dia melihat pengendara atau hijau-hijau itu di dalam shalat, maka shalat dan tayamumnya tidak batal. Sebab dia melakukan shalat tersebut dengan thaharah yang pasti, sehingga thaharah itu tidak hilang oleh keragu-raguan.

Tetapi jika dia melihat pengendara dan hijau-hijau itu di luar shalat, maka ada kemungkinan thaharahnya tidak batal. Sebab untuk menyatakan tayamum batal diperlukan dalil syar'i, sementara di sini tidak ada nash atau pengertian nash (yang menunjukan atas hal itu), sehingga dalil yang menunjukan atas hal itu pun menjadi tidak ada.

Pasal: Jika waktu shalat habis sementara dia masih mengerjakan shalat, maka batallah tayamumnya, sehingga batal pula shalatnya. Sebab tayamumnya itu berakhir karena habisnya waktu shalat, sehingga shalatnya pun menjadi batal, sebagaimana jika waktu mengusap *khuf* habis saat dia sedang mengerjakan shalat.

Pasal: Tayamum itu batal oleh semua hadats yang dapat membatalkan wudhu, ditambah melihat air yang diduga dapat digunakan dan habisnya waktu shalat.

Sebagian sahabat kita menambahkan dugaan adanya air, sesuai dengan apa yang telah kami sebutkan.

Sebagian sahabat kita lainnya menambahkan: jika seseorang

melepas serban atau *khuf*-nya yang boleh diusap, maka (Menurut mereka) hal itu dapat membatalkan tayamum. Mereka menyebutkan bahwa Ahmad pernah menyatakan hal itu secara tertulis. Sebab melepaskan serban atau *khuf* itu dapat membatalkan wudhu, sehingga dapat membatalkan tayamum, seperti semua hal-hal yang dapat membatalkan wudhu lainnya.

Namun pendapat yang benar adalah pendapat yang menyatakan bahwa melepaskan serban atau *khuf* yang boleh diusap itu bukanlah hal yang membatalkan tayamum. Ini merupakan pendapat semua fukaha. Sebab tayamum adalah thaharah yang tidak mengandung kegiatan mengusap serban atau *khuf,* sehingga tayamum tidak menjadi batal karena melepaskan serban atau *khuf,* seperti bersuci dengan air, atau seperti sesuatu yang tidak boleh diusap.

Adapun perkataan mereka: melepaskan serban atau *khuf* yang boleh diusap itu membatalkan wudhu, itu merupakan perkataan yang tidak benar. Sebab yang dapat membatalkan wudhu adalah melepaskan sesuatu (serban atau khuf) yang diusap saat berwudhu, dan ini tidak ditemukan dalam tayamum.

Selain argumentasi di atas, juga karena hukum boleh mengusap itu tidak serta-merta membuat seseorang menjadi pengusap atau sederajat dengan pengusap. Misalnya, jika seseorang mengenakan serban yang boleh untuk dia usap, namun dia mengusap kepalanya bawah serban tersebut, maka melepaskan serban ini bukanlah suatu hal yang akan membatalkan thaharahnya.

Adapun tayamum untuk junub, ia hanya batal jika melihat air, habis waktu shalat, dan hal-hal yang mewajibkan mandi besar. Demikian juga dengan tayamum karena hadats haid dan nifas. Hukum (sah) tayamumnya tidak akan pernah hilang, kecuali oleh hadats haid dan nifas, atau oleh hadats salah satu dari keduanya.

Pasal: Boleh melakukan tayamum untuk segala sesuatu yang untuknya dia bersuci, yaitu berupa (mengerjakan) shalat sunnah, menyentuh mushhaf, membaca Al Qur`an, sujud tilawah dan sujud syukur, atau berdiam diri di dalam masjid. Ahmad berkata, "Dia boleh bertayamum untuk membaca Al Qur`an, (sehingga tayamum itu) akan dianggap cukup baginya." Maksud Ahmad adalah bagi orang yang junub. Pendapat ini dikemukakan oleh Atha`, Makhul, Az-Zuhri, Rabi'ah,

Yahya Al Anshari, Malik, Asy-Syafi'i, Ats-Tsauri, dan *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Sementara itu Abu Makhramah berkata, “Seseorang tidak boleh bertayamum kecuali untuk ibadah wajib.” Di lain pihak, Al Auza'i tidak menyukai orang yang melakukan tayamum menyentuh mushhaf.

Argumentasi kami adalah sabda Nabi SAW: *Tanah (debu) yang baik itu alat bersuci seorang muslim, meskipun dia tidak menemukan air selama sepuluh tahun."* Juga sabda Rasulullah, "*Tanah itu dijadikan bagiku sebagai tempat sujud dan alat untuk bersuci."* Juga karena menyentuh mushhaf itu diperbolehkan dengan bersuci menggunakan air, sehingga diperbolehkan dengan tayamum, seperti shalat fardhu.

Pasal: Jika pada tubuh seseorang terdapat najis, namun dia tidak mampu membasuhnya karena tidak ada air atau karena takut akan mendapat bahaya dari penggunaan air, maka dia boleh bertayamum untuk najis tersebut, kemudian shalat Ahmad berkata, “Dia itu sama saja dengan orang junub yang bertayamum.” Pengertian seperti itu juga diriwayatkan dari Hasan.

Sementara itu dari Al Auza'i, Ats-Tsauri dan Abu Tsaur, diriwayatkan, “Dia (harus) mengusap najis itu dengan debu, kemudian shalat.” Sebab menyucikan najis itu dilakukan di tempat yang terkena najis, bukan di tempat yang lainnya.” Al Qadhi berkata, “Ada kemungkinan makna dari ucapan Ahmad, ‘Dia itu sama saja dengan orang junub yang bertayamum’ adalah, dia (boleh) shalat sesuai dengan keadaannya, seperti shalatnya orang junub yang bertayamum. Ini adalah pendapat mayoritas fukaha. Sebab dalam syara’, tayamum itu hanya diperuntukkan bagi hadats, sedangkan membasuh najis tidaklah termasuk dalam pengertian hadats. Sebab membasuh najis itu dilakukan di tempat yang terkena najis, bukan di tempat yang lainnya. Juga karena yang dimaksud dari membasuh (najis) adalah menghilangkan najis, dan maksud itu tidak akan tercapai dengan tayamum.

Argumentasi kami adalah sabda Rasulullah SAW, "*Tanah (debu) yang baik adalah alat bersuci seorang muslim, jika dia tidak menemukan air (walau) sepuluh tahun.*" Juga sabda Rasulullah SAW: "*Tanah itu dijadikan bagiku sebagai tempat sujud dan alat untuk bersuci."*

Selain argumentasi tersebut, juga karena alasan bahwa thaharah itu adalah thaharah pada tubuh yang dimaksudkan untuk dapat mengerjakan

shalat, sehingga untuk tujuan tersebut dia boleh melakukan tayamum ketika tidak ada air atau takut mendapatkan bahaya akibat menggunakan air, seperti hadats.

Membasuh (najis) itu berbeda dengan tayamum. Sebab tayamum adalah thaharah dari hadats yang dilakukan pada selain tempat hadats, jika seseorang bertayamum karena luka di kakinya atau di suatu tempat di tubuhnya, selain dari wajah dan kedua tangannya, berbeda halnya dengan membasuh.

Adapun perkataan mereka bahwa agama tidak membawa keterangan mengenai tayamum untuk anggota tubuh yang terkena najis, maka kami katakan bahwa hal itu terdapat dalam keumuman hadits, juga termasuk pengertian thaharah dari hadats, sesuai dengan alasan yang telah kami jelaskan.

Jika hal itu dapat ditetapkan dan seseorang bertayamum untuk najis (yang ada di tubuhnya) kemudian shalat, apakah dia harus mengulangi shalatnya itu? Dalam hal ini ada dua riwayat (pendapat):

Abu Al Khathab berkta, "Jika najis itu terdapat pada lukanya, dan dia akan akan mendapat bahaya bila najis itu dihilangkan, maka dia boleh tayamum dan shalat, dan dia tidak harus mengulangi shalat tersebut. Tapi jika dia bertayamum untuk najis (yang ada di tubuhnya) karena tidak ada air kemudian shalat, maka menurut saya dia harus mengulangi shalat tersebut."

Sementara itu para sahabat kami berkata, "Dia tidak wajib mengulangi shalatnya." Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW, *"Debu itu dapat mencukupimu, sepanjang engkau belum menemukan air."*

Selain argumentasi dengan hadits tersebut, juga karena alasan bahwa tayamum untuk najis itu adalah tayamum yang menggantikan (membasuh najis), sehingga dia tidak wajib mengulangi shalatnya, seperti bersuci dengan air. Juga sebagaimana dia bertayamum untuk najis yang terdapat pada lukanya, dimana dia akan mendapatkan bahaya jika najis itu dihilangkan.

Juga karena alasan bahwa jika dia shalat tanpa melakukan tayamum terlebih dahulu, maka dia tidak wajib mengulangi shalatnya itu. Jika tanpa tayamum saja demikian, apalagi jika dia melakukan tayamum

terlebih dahulu.

Adapun jika najis itu terdapat pada pakaian atau selain badannya, maka dia tidak boleh bertayamum sebagai pengganti dari membasuh najis tersebut. Sebab tayamum adalah thaharah yang dilakukan pada tubuh, sehingga ia tidak dapat menggantikan thaharah untuk selain tubuh, seperti membasuh. Juga karena (menghilangkan najis yang ada) pada selain tubuh itu tidak dapat digantikan oleh benda keras ketika tidak dapat menggunakan air, berbeda dengan najis yang ada pada tubuh.

Pasal: Jika najis dan hadats menyatu pada tubuh seseorang, sementara dia hanya mempunyai air yang cukup untuk salah satunya saja (najis atau hadats), maka dia harus membasuh najis tersebut dan bertayamum untuk hadats. Pasalnya, melakukan tayamum untuk hadats adalah suatu hal yang ditetapkan oleh nash dan ijma, sedangkan bertayamum untuk najis itu masih diperdebatkan.

Jika najis itu terdapat pada pakaiannya, maka dia harus mendahulukan membasuh najis, baru kemudian bertayamum untuk hadats. Namun diriwayatkan dari Ahmad, "Dia harus berwudhu dan meninggalkan baju itu, sebab dia adalah orang yang menemukan air. Dan, wudhu adalah ditekankan ketimbang membasuh baju.

Abu Hanifah menceritakan pendapat yang seperti itu dari Hamad dalam hal darah. Akan tetapi, pendapat yang pertama adalah pendapat yang lebih utama, berdasarkan kepada alasan yang telah kami sebutkan. Juga karena alasan bahwa, jika dia harus mendahulukan membasuh najis di badan, padahal dalam hal ini ada celah baginya untuk melakukan tayamum, maka mendahulukan membasuh baju adalah lebih utama.

Jika najis itu terdapat pada baju dan badan, sementara dia hanya mempunyai air untuk membasuh salah satunya (badan atau pakaian), maka dia harus membasuh baju, kemudian bertayamum untuk najis di badan. Sebab dalam hal ini, ada celah untuk melakukan tayamum bagi najis yang ada di badan.

Pasal: Jika orang yang junub, orang yang meninggal dunia, dan orang yang wajib mandi (besar) karena haid berkumpul, sementara mereka hanya mempunyai air yang cukup untuk salah seorang dari mereka, jika air itu milik salah seorang maka dialah yang lebih berhak atas air tersebut. Sebab dia memerlukan air itu untuk

dirinya, sehingga dia tidak boleh memberikannya kepada orang lain, apakah orang yang memilikinya itu orang yang telah meninggal dunia, atau salah seorang dari kedua orang yang masih hidup.

Tapi jika air itu bukan milik mereka dan sang empunya air ingin berbuat baik kepada salah seorang dari mereka, maka dari Ahmad diriwayatkan adanya dua pendapat:

Pertama, orang yang meninggal dunia adalah lebih berhak atas air tersebut. Sebab mandinya (dengan air tersebut) adalah thaharah yang terakhir baginya. Oleh karena itulah dianjurkan agar thaharah (terakhirnya) itu merupakan thaharah yang sempurna. Sementara orang yang masih hidup, dia dapat mencari air kembali kemudian mandi. Juga karena alasan bahwa tujuan dari mandinya orang yang telah meninggal dunia adalah untuk membersihkannya, dan tujuan ini tidak akan tercapai melalui tayamum. Sementara orang yang masih hidup, tujuan dari mandinya adalah agar boleh melaksanakan shalat, dan tujuan ini bisa tercapai dengan debu (tayamum).

Kedua, orang yang masih hidup adalah lebih berhak (atas air tersebut). Sebab dia dianggap sebagai orang yang melakukan ibadah dengan mandi tersebut ketika ada air. Sedangkan orang yang telah meninggal dunia, kewajiban telah gugur darinya karena dia telah meninggal dunia. Pendapat ini dipilih oleh Al Khalal.

Tapi, siapakah yang harus didahulukan: apakah orang junub atau wanita haid? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, wanita yang haid, sebab dia akan menunaikan hak Allah dan hak suaminya yang berupa hukum boleh menggaulinya.

Kedua, orang yang junub jika dia seorang lelaki. Sebab lelaki lebih berhak mendapat kesempurnaan ketimbang perempuan.

Jika mereka menemukan air itu di sebuah tempat, maka air itu merupakan milik orang yang masih hidup. Sebab orang yang telah meninggal dunia tidak dapat memiliki apapun. Tapi jika air itu merupakan milik orang yang telah meninggal dunia, kemudian air itu tersisa, maka sisanya adalah milik ahli warisnya.

Jika orang yang telah meninggal dunia itu tidak mempunyai ahli waris yang hadir di tempat itu, maka orang yang masih hidup berhak mengambil air itu dengan mengeluarkan nominal harganya. Sebab tidak

menggunakan air itu akan menyia-nyiakannya. Namun sebagian sahabat kita berpendapat bahwa orang yang masih hidup tidak berhak mengambil air itu, sebab sang empunya air (yaitu orang yang telah meninggal dunia) belum memberikan izin kepada mereka untuk mengambilnya, kecuali jika mereka memerlukan air karena kehausan. Dalam hal ini mereka boleh mengambil air itu dengan syarat memberikan jaminan.

Jika orang yang junub dan orang yang mempunyai hadats (kecil) berkumpul, maka orang yang junub lebih berhak (atas air itu), jika air itu cukup untuknya. Sebab dia akan mendapatkan manfaat dari air itu yang tidak didapatkan oleh orang yang mempunyai hadats (kecil). Tapi jika air itu hanya cukup untuk keperluan orang yang mempunyai hadats (kecil), maka orang yang mempunyai hadats kecil lebih berhak atas air itu. Sebab dengan air itu dia akan mendapatkan thaharah yang sempurna.

Jika air itu tidak cukup untuk salah seorang dari mereka berdua, maka orang yang junub lebih berhak atas air tersebut. Sebab dengan air itu dia akan mendapatkan kesucian bagi sebagian anggota tubuhnya. Tapi jika air itu cukup untuk masing-masing mereka berdua kemudian air itu masih tersisa, namun sisanya tidak cukup untuk orang lain, maka orang yang mempunyai hadats (kecil) lebih berhak atas sisa air, karena sisa air itu tidak dapat digunakan oleh orang yang junub.

Namun ada kemungkinan orang yang junub lebih berhak atas sisa air itu. Sebab dengan mandinya, dia akan mendapatkan manfaat yang tidak didapatkan oleh orang yang mempunyai hadats (kecil). Tapi jika ada orang lain yang lebih berhak atas sisa air tersebut selain mereka, kemudian orang lain itu menguasai sisa air itu; jika dia menggunakan sisa air itu maka tindakannya itu merupakan tindakan yang buruk, namun dianggap cukup (sah) baginya. Sebab orang lain itu bukanlah pemilik sisa air itu. Kendati demikian, dia lebih diunggulkan karena dia sangat memerlukan sisa air itu.

Pasal: Apakah seorang yang tidak menemukan air makruh untuk menggauli istrinya jika dia tidak takut dosa? Dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, makruh. Sebab dia akan menghilangkan kesucian yang bisa tetap ada pada dirinya.

Kedua, tidak makruh. Ini adalah pendapat Jabir bin Zaid, Hasan,

Qatadah, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq, *Ashhab Ar-Ra`yi* dan Ibnu Al Mundzir. Namun dari Al Auza'i dikisahkan pendapat yang menyatakan bahwa jika dia tidak menggauli istrinya selama empat malam, maka dipersilahkan baginya untuk menggauli istrinya. Tapi jika baru tiga malam atau kurang, maka dia tidak boleh menggauli istrinya.

Namun pendapat yang lebih utama (dalam hal ini) adalah pendapat yang menyatakan bahwa dia boleh menggauli istrinya tanpa hukum makruh. Sebab Abu Dzar pernah berkata kepada Nabi SAW, "Sesungguhnya aku tidak mendapatkan air saat keluargaku bersamaku. Aku kemudian mengalami junub sehingga aku shalat tanpa bersuci?" Nabi SAW kemudian bersabda, "*Tanah (debu) yang baik adalah alat bersuci.*" (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i).

Ibnu Abbas juga pernah menggauli budak perempuannya yang berkebangsaan Rumi saat dirinya tidak mendapatkan air. Dia kemudian shalat mengimami para sahabatnya, antara lain Ammar, namun mereka tidak mengingkari hal itu.

Ishaq bin Rahawai berkata, "Itu adalah sunnah yang disyariatkan dari Nabi SAW pada Abu Dzar, Ammar dan yang lainnya. Jika kedua orang (suami dan istri) itu melakukan (hubungan badan) kemudian keduanya menemukan air yang cukup untuk membasuh kemaluan mereka berdua, maka mereka berdua harus membasuh kemaluan mereka, setelah itu bertayamum. Tapi jika mereka berdua tidak menemukan (air untuk membasuh kemaluan mereka berdua), maka mereka boleh bertayamum untuk junub, hadats (kecil) dan najis, setelah itu shalat."

77. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika orang yang patah tulang memakai gip dalam keadaan suci, dan menutupi seluruh bagian (tubuh) yang patah, maka dia boleh mengusap gip itu setiap kali dirinya berhadats, sampai dia melepaskannya."

Gip adalah sesuatu yang direkatkan pada bagian tubuh yang patah supaya menyambung kembali.

Adapun ucapan Abu Al Qasim: "Dan dia tidak boleh melebihkan gip itu dari bagian (tubuh) yang patah." Yang dimaksud dari ucapan tersebut adalah, dia hanya (boleh) membalutkan gip –yang harus direkatkan- tersebut pada bagian tubuh yang patah, tanpa melebihinya.

Sebab gip itu hanya untuk direkatkan (pada bagian tubuh yang patah), (mulai dari) ujung salah bagian tubuh yang sehat sampai ke ujung bagian tubuh yang sehat lainnya, supaya bagian yang patah itu menyatu kembali.

Al Khalal berkata, "Sepertinya Abu Abdillah menganjurkan untuk menghindari pemakaian gip yang melebihi bagian tubuh yang terluka. Namun setelah itu Abu Abdillah memberikan kemudahan dalam pertanyaan Al Maimuni dan Al Marudzi. Sebab merekatkan gip ini termasuk sesuatu yang tidak dapat dipastikan, dan ia sangat (membebani) sekali. Tidak ada dosa bagi seseorang untuk mengusap perban bagaimana pun dia merekatkannya."

Namun pendapat yang benar adalah pendapat yang telah kami sebutkan (tidak boleh merekatkan gip melebihi bagian tubuh yang patah/terluka), *insya Allah*. Sebab jika seseorang merekatkan gip tersebut pada bagian tubuh yang tidak memerlukannya, maka itu berarti dia tidak akan membasuh bagian tubuh yang bisa dia basuh, tanpa ada unsur bahaya. Sehingga, hal itu tidak diperbolehkan, seperti merekatkan gip pada bagian tubuh yang tidak patah.

Jika seseorang merekatkan gip dalam keadaan yang suci dan dia takut akan mendapat bahaya bila melepasnya, maka dia boleh mengusap gip itu sampai dia melepaskannya. Di antara orang-orang yang mempunyai pendapat (boleh) mengusap perban ini adalah Ibnu Umar, Ubaid bin Umair dan Atha`. Hasan, An-Nakha'i, Malik, Ishaq, Al Muzani, Abu Tsaur dan *Ashhab Ar-Ra`yi* juga memperbolehkan mengusap gip.

Sementara itu Asy-Syafi'i pernah berkata dalam salah satu *qaul*-nya, "Dia (orang yang mengusap gip) harus mengulangi setiap shalat yang dilakukannya, sebab Allah memerintahkannya untuk membasuh bagian tubuh tersebut, tapi dia tidak melakukan perintah itu."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ali, dia berkata,

انْكَسَرَتْ إِحْدَى زَنْدَيَّ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَنِي أَنْ أَمْسَحَ عَلَى الْجَبَائِرِ.

"Salah satu sendi antara telapak tangan dan lenganku terkilir, kemudian Nabi SAW memerintahkan aku untuk mengusap gip

(perban)."[475] (HR. Ibnu Majah).

Juga hadits riwayat Jabir tentang orang yang terluka.

Selain argumentasi tersebut, juga karena alasan bahwa pendapat boleh mengusap gip adalah pendapat Ibnu Umar, dan tidak diketahui ada seorangpun dari kalangan sahabat yang menyalahinya. Juga karena mengusap gip adalah mengusap suatu penutup/penghalang yang diperbolehkan untuk mengusapnya, sehingga tidak diwajibkan mengulangi shalat, seperti mengusap *khuf.*

Pasal: Mengusap gip itu berbeda dari mengusap *khuf* dalam lima hal:

Pertama, tidak boleh mengusap gip kecuali saat takut akan mendapat bahaya karena melepaskannya, sedangkan mengusap *khuf* berbeda dengan itu.

Kedua, harus mengusap gip secara keseluruhan, sebab mengusapnya secara menyeluruh tidak akan menimbulkan bahaya, berbeda halnya dengan mengusap *khuf.* Sebab mengusap seluruh *khuf* adalah suatu hal yang sulit, dan *khuf* pun akan (cepat) rusak jika diusap secara keseluruhan. Jika sebagian gip tersebut terletak di tempat yang wajib diusap, sementara sebagian lainnya berada di bagian yang tidak wajib diusap, maka dia harus mengusap bagian yang menyejajari bagian yang harus diusap. Hal itu dinyatakan oleh Ahmad secara tertulis.

Ketiga, seseorang boleh mengusap gip tanpa dibatasi oleh batasan waktu sehari semalam sampai tiga hari tiga malam. Sebab mengusap gip itu disyariatkan karena adanya unsur darurat, sehingga harus dibatasi dengan batasan darurat itu. Di lain pihak, dururat menuntut untuk boleh mengusapnya sampai seseorang melepaskannya. Oleh karena itulah mengusap gip harus dibatasi dengan darurat tersebut, bukan dengan yang lainnya.

Keempat, seseorang boleh mengusap gip saat mandi besar, berbeda dengan mengusap yang lainya. Sebab bahaya akan muncul bila gip itu dilepaskan saat mandi besar, berbeda halnya dengan *khuf.*

---

[475] HR. Ibnu Majah (1/hadits nomor 657) dari hadits Ali. Namun hadits ini dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

Kelima, tidak disyaratkan harus lebih dahulu suci saat akan merekatkan gip menurut salah satu dari dua pendapat. Pendapat inilah yang dipilih oleh Al Khalal. Al Khalal berkata, "Harb, Ishaq, dan Al Marudzi meriwayatakn adanya kemudahan dalam hal itu (mengusap gip) dari Ahmad. Ahmad berargumentasi dengan Ibnu Umar. Sepertinya Ahmad meninggalkan pendapatnya yang pertama. Inilah pendapat yang lebih ideal. Sebab (mengusap gip) itu termasuk sesuatu yang tidak dapat dipastikan, dan ia sangat membebani manusia. Oleh karena itulah tidak masalah/berdosa (bila) mengusapnya."

Pendapat ini diperkuat oleh hadits Jabir tentang seseorang yang terluka. Sebab (dalam hadits itu) Nabi SAW bersabda, "*Sesungguhnya akan mencukupinya bila dia membalutkan kain ke lukanya, dan mengusapnya.*" Beliau tidak menyebutkan bersuci. Demikian juga, beliau pun memerintahkan Ali untuk mengusap gip, dan beliau tidak menyaratkan (Ali) harus (lebih dahulu) suci.

Selain argumentasi tersebut, juga karena mengusap gip itu diperbolehkan untuk menepis kesulitan yang berupa melepaskannya, dan melepaskannya pun akan menyulitkan jika seseorang telah memakainnya dalam keadaan yang tidak suci, sebagaimana akan menyulitkan jika dia telah memakainnya dalam keadaan suci.

Pendapat kedua, seseorang tidak boleh mengusapnya kecuali jika dia merekatkannya dalam keadaan suci. Ini adalah zhahir ucapan Al Khiraqi. Sebab gip adalah penutup/pembalut yang boleh diusap, sehinggga untuk boleh mengusapnya disyaratkan terlebih dahulu suci, seperti mengusap-mengusap yang lainnya.

Berdasarkan pendapat (yang kedua) itu, jika seseorang memakai gip dalam keadaan yang tidak suci dan dia takut untuk melepaskannya, maka dia harus bertayamum untuk gip itu. Demikian juga jika dia membalutnya melebihi bagian tubuh yang perlu dibalut dan dia takut untuk melepaskannya, maka dia pun harus bertayamum untuk gip itu. Sebab bagian tubuh yang digip itu merupakan bagian tubuh yang dikhawatirkan akan mendapat bahaya karena menggunakan air, sehingga seseorang harus bertayamum untuk bagian tubuh tersebut seperti (harus tayamum untuk) luka itu sendiri.

Pasal: Seseorang tidak perlu tayamum jika dia sudah mengusap gip. Namun ada kemungkinan dia harus melakukan tayamum

dan mengusap gip jika gip itu melebihi bagian tubuh yang perlu digip. Sebab gip yang direkatkan pada bagian tubuh yang harus digip itu menuntut adanya tayamum, dan gip yang melebihi bagian tubuh yang harus digip juga menuntut adanya tayamum. Demikian juga jika dia merekatkannya dalam keadaan tidak suci. Sebab mengusap gip dalam keadaan tidak suci itu masih diperselisihkan. Jika kami berpendapat bahwa dia tidak boleh mengusap gip (karena dia merekatkannya dalam keadaan tidak suci), maka dia harus bertayamum.

Adapun madzhab Asy-Syafi'i, secara global mempunyai dua pendapat dalam hal menyatukan antara mengusap gip dan tayamum ini. Hal itu berdasarkan hadits Jabir tentang seseorang yang terluka.

Argumentasi kami adalah, bahwa bagian tubuh yang digip itu adalah bagian tubuh yang satu. Oleh karena itulah tidak diperbolehkan dua pengganti menyatu pada bagian tubuh tersebut, seperti *khuf*. Juga karena bagian tubuh yang digip itu merupakan bagian tubuh yang diusap dalam thaharah, sehingga tidak wajib tayamum untuk bagian tubuh yang digip itu, seperti *khuf*. Adapun orang yang terluka (dalam hadits Jabir), yang pasti dia memakai gip tersebut dalam keadaan yang tidak suci.

Pasal: Tidak ada perbedaan apakah balutan itu untuk tulang yang patah atau untuk luka. Ahmad berkata, "Jika seseorang berwudhu dan dia mengkhawatirkan air bagi lukanya, maka dia boleh mengusap perban itu. Adapun hadits Jabir tentang orang yang terluka, hadits itu ditujukan untuk mengusap perban luka. Sebab *asy-syijjah* adalah nama luka yang khusus di bagian kepala. Juga karena perban merupakan pembalut bagian tubuh yang dikhawatirkan mendapat bahaya karena membasuhnya, sehingga identik dengan balutan untuk tulang patah (gip)."

Demikian juga jika seseorang menaruh obat pada lukanya dan dia takut untuk melepaskan obat itu, maka dia boleh mengusapnya. Hal ini dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Al Atsram berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdillah tentang seseorang yang menaruh obat di atas lukanya, kemudian dia khawatir akan merasa sakit bila harus melepaskan obat itu dari lukanya saat berwudhu? Ahmad menjawab, 'Aku tidak tahu apa yang akan menyakitinya? Namun jika dia mengkhawatirkan dirinya, atau merasa takut karena hal itu, maka dia boleh mengusap luka tersebut." Al Atsram meriwayatkan dari Ibnu

Umar, bahwa ibu jarinya terluka kemudian dia mengunyah tempat empedu untuk luka tersebut, kemudian dia berwudhu dengan mengusapnya.

Jika kuku seserang tercabut atau jarinya terluka, kemudian dia takut luka itu membiru (bengkak) bila terkena air, maka dia boleh mengusapnya. Hal ini dinyatakan oleh Ahmad secara tertulis. Namun Ahmad berkata tentang obat yang dilekatkan pada luka, "Jika seseorang tidak akan mendapat bahaya bila melepasnya, maka dia harus melepasnya, membasuh bagian yang sehat dan bertayamum untuk luka. Dia boleh mengusap tempat yang terluka jika mencopotnya akan menimbulkan bahaya. Hukum obat yang dilekatkan pada luka adalah hukum gip yang boleh diusap."

Pasal: Jika terdapat lubang pada kaki seseorang, kemudian dia menaruh ter pada lubang itu, maka Ahmad berkata, "Dia harus mencabutnya dan dia tidak boleh mengusapnya." Ahmad berkata, "Ini lebih ringan, dan tidak ditakuti." Ditanyakan kepada Ahmad, "Kapan seseorang boleh mengusap lukanya?" Ahmad menjawab, "Jika dia khawatir akan bertambah sakit atau semakin parah."

Adapun alasan Ahmad bahwa ter tersebut dianggap lebih mudah, hal itu menunjukan bahwa ketika seseorang mengalami sesuatu yang dia takutkan, maka dia boleh mengusapnya, seperti yang kami katakan tentang jari yang terluka, jika dia meletakkan tempat empedu ke atasnya atau membalutnya, maka dia boleh membalutnya. Malik berkata tentang kuku yang rontok, "Dia dapat membungkusnya dengan perban, dan dia boleh mengusapnya." Ini adalah pendapat *Ashhab Ar-Ra`yi.*

Pasal: Jika luka tidak diperban, maka di atas kami telah menyebutkan bahwa orang yang terluka harus membasuh bagian tubuh yang sembuh dan bertayamum untuk bagian tubuh yang luka.

Hanbal meriwayatkan dari Ahmad tentang orang yang terluka dan yang mengalami penyakit cacar mengkhawatirkan, "Dia boleh mengusap bagian yang luka dan membasuh bagian di sekitarnya." Maksudnya adalah, dia boleh mengusap bagian yang luka, jika bagian yang luka itu tidak diperban.

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

BAB MENGUSAP KEDUA *KHUF*

Mengusap kedua *khuf* hukumnya boleh menurut mayoritas *ahlul ilmi.* Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Ibnu Mubarak, bahwa ia berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat mengenai mengusap kedua *khuf.* Sesungguhnya mengusap kedua *khuf* boleh."

Ibnu Al Mundzir juga meriwayatkan dari Hasan, bahwa ia berkata, "Tujuh puluh orang sahabat Rasulullah SAW menceritakan kepadaku, bahwa rasulullah SAW pernah mengusap kedua *khuf.*" Al Bukhari meriwayatkan dari Sa'd bin Malik, Mughirah, dan Amr bin Umayah, bahwa Nabi SAW pernah mengusap kedua *khuf.*[476]

Abu Daud meriwayatkan dari Jarir bin Abdullah, bahwa ia berwudhu dan mengusap kedua *khuf.* Kepada Jarir kemudian ditanyaan, "Apakah engkau akan melakukan ini (mengusap kedua *khuf*)?" Jarir menjawab, "Tidak ada yang menghalangiku untuk mengusap —kedua *khuf*-ku, sebab— aku pernah melihat Rasulullah mengusap —kedua *khuf*—." Ditanyakan kepada Jarir, "—Apakah itu— sebelum atau setelah turunnya surat Al Maa`idah?" Jarir menjawab, "Aku belum masuk Islam melainkan setelah turunnya surat Al Ma`idah."

Dalam sebuah riwayat, Jarir berkata, "Sesungguhnya aku pernah melihat Rasulullah membuang air kecil, kemudian beliau berwudhu dan mengusap kedua *khuf* beliau." Ibrahim berkata, "Hal ini mengejutkan para sahabat. Sebab masuk Islamnya Jarir setelah turunnya surat Al Ma`idah."[477] Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim. Hudzaifah dan Al Mughrirah juga meriwayatkan hadits (seperti) itu yang

---

476 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/202) dari hadits Sa'd bin Malik, hadits no. 182 dari hadits Mughirah, dan hadits no. 204 dari hadits Amr bin Umayah.

477 HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/387), Muslim (1/227 dan 228/72) dan Abu Daud (154).

juga disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Ahmad berkata, "Tidak ada keraguan dalam hatiku mengenai mengusap kedua *khuf.* Dalam hal ini, ada empat puluh hadits dari para sahabat Rasulullah, dimana mereka tidak me-*rafa'*-kannya kepada Nabi SAW dan tidak pula men-*tawaquf*-kannya."

Pasal: Lebih utama untuk mengusap kedua khuf. Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia pernah berkata, "Mengusap kedua *khuf* lebih utama." Maksudnya, lebih utama daripada mandi. Sebab Nabi SAW dan para sahabat hanya mencari yang lebih utama. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, Al Hakam dan Ishaq. Sebab diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

"Sesungguhnya Allah suka bila keringanan-Nya diambil."[478]

Dan, sesungguhnya tidaklah Rasulullah diperintahkan untuk memilih di antara dua perkara, melainkan beliau akan mengambil yang lebih mudah di antara keduanya. [479]

Juga karena mengusap kedua *khuf* mengandung unsur membedakan diri dari perbuatan orang-orang yang suka berbuat bid'ah.

Diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri bahwa ia pernah berkata kepada Syu'aib bin Harb, "Tidak akan bermanfaat apa yang engkau tulis, hingga engkau mempunyai pendapat bahwa mengusap kedua *khuf* itu lebih utama dari pada mandi."

Hanbal juga meriwayatkan dari Ahmad bahwa ia berkata, "Semua itu boleh, yakni mengusap kedua *khuf* dan mandi. Tidak ada keraguan dalam hatiku tentang mengusap kedua *khuf* dan mandi." Pendapat ini

---

[478] Hadits ini dicantumkan oleh Al Haitsami dalam kitab *Majma Az-Zawaa'id* (3/163), dan Al Haitsami berkata, "HR. Ath-Thabrani dalam kitab *Al Ausath.* Dalam *sanad* hadits ini ada Umar bin Ubaid, pemilik keledai, dan ia ini *dha'if.*" Hadits ini juga disebutkan Al Albani dalam kitab *Al Irwa'* (1/12, 13) dan dia menganggapnya *dha'if.* Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih* dengan lafazh, '*Sesungguhnya Allah suka bila keringanannya dilaksanakan, sebagaimana Dia benci bila kemaksiatan terhadap-Nya dilaksanakan.*'"

[479] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/6/356), Muslim (4/1813/78) dari hadits Aisyah.

pula yang yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ia memerintahkan para sahabatnya untuk mengusap *khuf-khuf* mereka, namun ia (sendiri) mencopot kedua *khuf*-nya, kemudian berwudhu. Ibnu Umar berkata, "Aku suka berwudhu." Ibnu Umar berkata lagi, "Sesungguhnya aku telah terbiasa membasuh kedua telapak kakiku. Maka janganlah kalian mengikutiku."

Namun ada pula pendapat yang mengatakan bahwa mandi itu lebih utama —dari pada membasuh kedua *khuf*—. Sebab mandi adalah hal yang diwajibkan dalam kitab Allah SWT, sedangkan mengusap kedua *khuf* adalah keringanan. Tapi, di atas kami telah menyebutkan hadits Rasulullah yang menyatakan, "*Sesungguhnya Allah itu suka bila keringanan-Nya diterima.*"

78. Masalah: Abu Al Qasim *rahimahullah* berkata, "Barang siapa yang memakai kedua *khuf*-nya dalam keadaan suci yang sempurna, kemudian ia berhadats, maka ia boleh mengusap kedua *khuf*-(nya) itu."

Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat tentang disyaratkannya kesucian diperbolehkannya mengusap kedua *khuf*. Alasannya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Mughirah, ia berkata, "Aku pernah bersama Rasulullah SAW dalam sebuah perjalanan, kemudian aku menunduk untuk melepas kedua *khuf* beliau, namun beliau bersabda,

دَعْهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا.

'*Biarkan keduanya, sesungguhnya aku memasukkan keduanya (telapak kaki) dalam keadaan suci.*' Beliau kemudian mengusap keduanya."[480] Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

Jika salah satu kaki dibasuh kemudian dimasukan ke dalam *khuf*, lalu kaki yang lain dibasuh dan dimasukan ke dalam *khuf*, maka dalam hal ini mengusap kedua *khuf* tidak diperbolehkan. Ini adalah pendapat

---

[480] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/206) dan Muslim (1/230/29)

Asy-Syafi'i, Ishaq dan yang lainnya dari Malik.

Namun sebagian sahabat kita mengisahkan riwayat lain dari Ahmad, bahwa mengusap kedua *khuf* –dalam kasus ini- adalah diperbolehkan. Riwayat ini diceritakan oleh Abu Thalib dari Ahmad. Inilah pendapat Yahya bin Adam, Abu Tsur, dan *ashhabur-ra'yi*. Pasalnya orang itu berhadats setelah suci sempurna dan memakai kedua *khuf*-nya, sehingga mengusap kedua *khuf*-pun menjadi suatu hal yang diperbolehkan, sebagaimana halnya jika ia mencopot *khuf* yang pertama kali dipakainya, kemudian kembali memakainya.

Adapun orang yang membasuh kedua kakinya, memakai kedua *khuf*-nya, kemudian membasuh anggota tubuhnya yang lain, maka dikatakan untuknya bahwa ia diperbolehkan mengusap kedua *khuf*-nya. Hal ini didasarkan pada alasan bahwa tertib bukanlah suatu hal yang wajib dalam wudhu. Hal ini telah dijelaskan di atas.

Sekarang kita akan membahas tentang sabda Rasulullah SAW,

دَعْهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ.

"Biarkan keduanya sesungguhnya aku memasukkan keduanya (telapak kaki) dalam keadaan suci."

Dalam redaksi Abu Daud, sabda Rasulullah tersebut tertulis dengan lafazh,

دَعِ الْخُفَّيْنِ فَإِنِّي أَدْخَلْتُ الْقَدَمَيْنِ الْخُفَّيْنِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ.

"Biarkan kedua khuf, sesungguhnya aku memasukkan kedua telapak kaki ke dalam kedua khuf, saat keduanya dalam keadaan suci."[481]

Dalam hadits ini beliau menjadikan sucinya kedua telapak kaki saat dimasukan ke dalam *khuf* sebagai *illat* (alasan) bolehnya mengusap kedua *khuf*, dan status sucinya kedua telapak kaki ini —dalam kasus di atas— tidak ada saat memakai *khuf* yang pertama. Juga karena sesuatu yang

481 HR. Abu Daud (1/151). Al Albani menilai hadits ini *shahih*.

diperhitungkan agar boleh mengusap kedua *khuf* adalah suci, maka suci yang sempurna pun merupakan suatu hal yang diperhitungkan, seperti dalam shalat dan menyentuh Al Qur`an. Selain itu, juga karena *khuf* yang pertama adalah *khuf* yang dipakai sebelum hadats hilang.

Adapun ucapan Al Khiraqi, "Kemudian ia berhadats." Yang dimaksud dengan hadats di sini adalah hadats kecil. Dalam kasus ini, mengusap kedua *khuf* adalah suatu hal diperbolehkan secara khusus.

Namun demikian, mengusap kedua *khuf* tidak dapat menggantikan mandi junub, mandi wajib, dan juga mandi sunnah. Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam hal ini. Sebab Shafwan bin Asal Al Maradi pernah meriwayatkan sebuah hadits, dimana ia berkata, "Rasulullah selalu memerintahkan kami jika kami sedang musafir —atau berada dalam perjalanan— agar kami tidak mencopot *khuf-khuf* kami selama tiga hari tiga malam kecuali dari junub. Akan tetapi, dari buang air besar, buang air kecil, dan tidur —tidak diharuskan mencopot kedua *khuf*—."[482] Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits ini adalah hadits yang *shahih*." Juga karena mandi wajib itu jarang, sehingga kewajiban untuk membasuh telapak kaki tidak akan menjadi suatu hal yang memberatkan. Berbeda halnya dengan bersuci dari hadats kecil (Wudhu). Oleh karena itulah wajib membasuh kulit di bawah rambut yang tebal. Ketentuan ini juga berlaku untuk surban dan semua penutup lainnya, kecuali untuk gip dan sesuatu yang semakna dengannya.

Pasal: Jika seseorang bersuci dan memakai *khuf*-nya, kemudian ia berhadats sebelum kakinya sampai ke dalam *khuf*. Dalam hal ini maka dalam kasus ini mengusap kedua *khuf* tidak diperbolehkan baginya. Sebab kakinya sampai dalam tempatnya saat ia sudah berhadats, sehinggga ia menjadi seperti orang yang baru memakai *khuf* dalam keadaan berhadats.

Pasal: Jika seseorang bertayamum kemudian ia memakai *khuf*-nya. Dalam hal ini maka ia tidak boleh mengusap *khuf*-nya. Sebab ia memakai *khuf*-nya itu dalam keadaan suci yang tidak sempurna. Juga karena *thaharah* yang diwajibkan itu telah batal dari awal, sehingga ia menjadi seperti orang yang memakai *khuf* dalam keadaan tidak suci.

---

[482] HR. Tirmidzi (1/96), Ibnu Majah (478) dan Nasa`I (1/83). Al Albani mengganggap hadits ini *hasan*.

Lebih dari itu, juga karena tayamum tidak dapat menghilangkan hadats. Sehingga ia memakai *khuf* itu dalam keadaan berhadats.

Jika seorang wanita yang *mustahadhah,* orang yang beser, atau orang yang berpenyakit sama dengannya bersuci, kemudian mereka memakai *khuf,* maka mereka boleh mengusap *khuf*-nya itu. Hal ini ditegaskan oleh Ahmad secara tertulis. Sebab bersuci yang mereka lakukan adalah bersuci yang telah sempurna bagi orang-orang seperti mereka. Ibnu Uqail berkata, "Sebab mereka memerlukan keringanan, dan mereka lebih berhak mendapat keringanan itu daripada orang yang darurat untuk mendapat keringanan. Namun jika darah (wanita *musthahadah*) itu sudah terhenti dan masa darurat telah hilang, maka bersucinya batal dari asalnya, sehingga ia tidak boleh mengusap *khuf*-nya, seperti pelaku tayamum yang menemukan air.

Pasal: Jika seseorang memakai dua *khuf* lalu berhadats, kemudian ia memakai kedua *khuf* (lain) atau dua *jurmuq*[483] di atas dua *khuf* yang pertama, maka —dalam hal ini— ia tidak boleh mengusap kedua *khuf* atas. Hal ini jelas tidak dipertentangkan. Pasalnya, ia memakai kedua *khuf* atas itu dalam keadaan berhadats.

Jika ia telah mengusap kedua *khuf* bawah, kemudian ia memakai kedua *jurmuq,* maka dalam kasus ini ia tidak boleh mengusap kedua *jurmuq* tersebut. Namun para sahabat Asy-Syafi'i mempunyai alasan mengenai diperbolehkannya mengusap kedua *jurmuq* itu. yaitu mengusap kedua *khuf* —yang ada di bawah kedua jurmuq— itu merupakan pengganti dari membasuh telapak kaki.

Argumentasi kami adalah, bahwa mengusap *khuf* yang ada di bawah kedua jurmuq tidak dapat menghilangkan hadats dari kaki. Oleh karena itulah ia seolah memakai kedua *jurmuq* dalam keadaan berhadats.

Selain itu, juga karena alasan bahwa kedua *khuf* yang diusap berfungsi sebagai pengganti (maksudnya, pengganti dari membasuh telapak kaki), dan suatu pengganti itu tidak dapat digantikan lagi (oleh sesuatu yang lain). Juga karena ia memakai kedua *jurmuq* itu dalam keadaan suci yang tidak sempurna, sehingga ia menyerupai orang yang bertayamum.

---

[483] *Al Jurmuq*: dalam *Ash-Shahah* dinyatakan bahwa *jurmuq* adalah sesuatu yang dipakai di atas kedua *khuf.*

Tapi jika ia memakai *khuf* atas atau *jurmuq* itu sebelum ia berhadats, maka —dalam kasus ini— ia boleh mengusap keduanya dalam kondisi bagaima pun, apakah *khuf* bawah itu baik ataupun sobek. Ini adalah pendapat Hasan bin Shalih, Ats-Tsauri, Al Auza'i dan *Ashhabur-Ra'yi.* Namun Malik —dalam salah satu riwayatnya—, dan juga Asy-Syafi'i —dalam salah satu *qaul*-nya—, melarang hal itu. Sebab biasanya hajat tidak mendorongnya untuk memakai *khuf* atas atau *jurmuq.* Sehingga, keringanan yang umum itu (maksudnya mengusap *khuf)* tidak menjangkau *khuf* atas, seperti menjangkau gip.

Argumentasi kami adalah, bahwa *khuf* atas adalah *khuf* penutup yang dapat digunakan untuk berjalan, sehingga identik dengan satu *khuf* dengan yang bawah, juga identik satu *khuf* dengan *khuf* bawah, meskipun *khuf* yang bawah sobek.

Adapun ucapan Asy-Syafi'i, "Kebutuhan (*hajat*) tidak mendorong untuk memakai khuf yang atas." Ucapan ini sesungguhnya terlarang. Sebab di negara-negara yang beriklim dingin, memakai satu *khuf* biasanya tidak dianggap cukup. Kalau pun kami setuju dengan pendapat Asy-Syafi'i, tapi sebuah *hajat* itu dipertimbangkan karena bukti-buktinya, dan yang menjadi bukti di sini adalah pemakaian *khuf,* bukan *khuf*-nya. Dengan demikian, *khuf* atas itu menjadi seperti *khaf* yang satu dengan *khuf* bawah.

Jika hal ini sudah dapat ditetapkan, kapan pun seseorang mencopot kedua *khuf* atas sebelum ia mengusapnya, maka hal itu tidak menimbulkan dampak apapun, dan memakai *khuf* atas itu menjadi seperti tidak memakainya. Tapi jika ia mencopot kedua *khuf* atasnya setelah mengusapnya maka *thaharah*-nya menjadi batal, dan ia wajib mencopot kedua *khuf* bawah sekaligus membasuh kedua kakinya, sebab tempat yang diusap itu sudah tidak ada lagi. Dalam hal ini perlu dimaklumi bahwa mencopot salah satu *khuf* itu seperti mencopot keduanya, sebab keringanan itu berhubungan dengan keduanya, seperti tersingkapnya telapak kaki.

Seandainya ia memasukan tangannya ke bawah kedua *khuf* atas, kemudian mengusap *khuf* bawah, maka hal ini diperbolehkan. Sebab masing-masing dari kedua *khuf* tersebut (maksudnya *khuf* atas dan *khuf* bawah) merupakan tempat untuk diusap, sehingga ia boleh mengusap khuf manapun yang ia inginkan, sebagaimana ia boleh membasuh telapak

kakinya yang terbungkus *khuf,* walau pun ia diperbolehkan untuk mengusapnnya.

Seandainya ia memakai salah satu *jurmuq* di salah satu kaki, bukan pada keduanya, maka ia diperbolehkan untuk mengusap *jurmuq*, juga *khuf* yang ada di kaki satunya lagi. Sebab hukum boleh mengusap itu berhubungan dengan *jurmuq* dan juga *khuf* yang ada di kakinya yang lain. Dengan demikian, hukum *jurmuq* itu seperti jika dibawahnya tidak ada sesuatu pun.

Pasal: Jika seseorang memakai *khuf* yang sobek di atas *khuf yang* baik (tidak sobek). Menurut Ahmad hal itu diperbolehkan untuk mengusap *khuf* yang sobek itu. Ahmad berkata dalam riwayat Harb, "*Khuf* yang sobek itu dapat diusap jika memang di kedua kakinya ada kaus kaki, meskipun *khuf* itu sobek."

Tapi jika di bawah *khuf* yang sobek itu hanya terdapat kain atau lap, maka *khuf* yang sobek itu tidak boleh diusap. Hal ini ditegaskan oleh Ahmad secara tertulis dalam beberapa buku. Alasannya adalah karena telapak kaki sudah tertutup oleh sesuatu yang boleh diusap. Oleh karena itu, mengusap sesuatu itu pun menjadi suatu hal yang diperbolehkan, sebagaimana halnya jika kedua *khuf* bawah itu terbuka. Namun akan berbeda jika yang ada di bawah *khuf* yang sobek itu kain.

Akan tetapi *Al Qadi* dan para sahabatnya berkata, "Mengusap hanya diperbolehkan untuk kedua *khuf* bawah, sebab kedua *khuf* atas itu tidak boleh diusap jika hanya sendiri, sehingga ia pun tidak boleh diusap meski bersama dengan sesuatu yang lain, misalnya kain yang berada di bawah *khuf* atas."

Jika ia memakai *khuf* yang sobek di atas *khuf* yang sobek juga, sehingga telapak kaki menjadi tertutupi oleh kedua *khuf* yang sobek, maka (1) ada kemungkinan *khuf* atas yang sobek itu seperti *khuf* atas dalam kasus sebelumnya (boleh diusap menurut Ahmad, tapi tidak menurut Al Qadi —penrj), sebab telapak kaki telah tertutup oleh kedua *khuf* yang sobek, sehingga ia menjadi sama dengan telapak kaki yang tertutup oleh dua *khuf* yang baik, atau oleh *khuf* bawah yang baik dan *khuf* atas yang rusak. (2) Tapi ada kemungkinan pula *khuf atas* yang sobek itu tidak dapat diusap, sebab telapak kaki tidak tertutup oleh *khuf* yang baik, berbeda halnya dengan kasus yang pertama.

Pasal: Jika seseorang memakai *khuf* setelah bersuci dimana dalam bersuci itu ia mengusap surban, atau ia memakai surban setelah bersuci dimana dalam bersuci itu ia mengusap *khuf*. Sebagian sahabat kami berkata, "Zhahir ucapan Ahmad menyatakan bahwa ia tidak boleh mengusap —*khuf* atau surban itu—. Sebab ia memakai *khuf* atau surban yang telah terusap sebagai pengganti (mengusap serban merupakan pengganti dari mengusap kepala dan mengusap *khuf* merupakan pengganti dari membasuh kaki) sehingga tidak disunnahkan mengusap *khuf* atau surban tersebut karena ia memakainya dalam keadaan bersuci, sebagaimana jika ia memakain *khuf* dalam *thaharah* dan ia mengusap *khuf* dalam *thaharah* tersebut.

Tapi Al Qadhi berkata, "Ada kemungkinan ia diperbolehkan mengusap *khuf* dan surban tersebut. Sebab bersuci yang dilakukannya adalah bersuci yang sempurna, dan masing-masing dari bersuci tersebut bukanlah pengganti dari bersuci yang lainnya, berbeda dengan *khuf* yang dipakai di atas *khuf* yang disapu."

Pasal: Jika seseorang memakai gip dengan bersuci dimana dalam bersuci itu ia mengusap *khuf* atau surban, sementara kami telah mengatakan; jika seseorang mengusap *khuf* atau surban tidak disyaratkan bersuci, maka mengusap gip diperbolehkan dalam kondisi bagaimanapun.

Namun jika mensyaratkan bersuci untuk mengusap *khuf* dan surban, maka (1) ada kemungkinan (mengusap) gip dan seperti —mengusap— surban yang boleh dipakai setelah dalam keadaan suci, dimana dalam beruci itu diak mengusap *khuf*, tapi (2) ada kemungkinan pula mengusap (gip) diperbolehkan dalam kondisi yang bagaimanapun. Sebab mengusap gip adalah hukum asal.

Jika ia memakai *khuf* dengan bersuci dimana dalam bersuci ia juga mengusap gip, maka mengusap *khuf* diperbolehkan, sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan.

79. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Sehari semalam untuk orang yang mukim dan tiga hari tiga malam untuk orang yang musafir."

Ahmad berkata, "Itu adalah batas waktu yang telah ditetapkan

dalam mengusap kedua *khuf.*" Ditanyakan kepada Ahmad, "Engkau setuju dengan pendapat itu?" ia menjawab, "Ya, dan itu karena beberapa alasan." Pendapat inilah yang dikatakan oleh Umar, Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Abu Zaid, Syuraih, Atha`, Ats-Tsauri, Ishaq dan *Ashhabur-Ra`yi.* Pendapat ini juga yang merupakan zhahir dari madzhab Asy-Syafi'i.

Namun Laits berkata, "Seseorang boleh mengusap (*khuf*) dengan sesuka hatinya." Seperti itu pula pendapat yang dikatakan oleh Malik untuk orang yang musafir, sedangkan untuk orang yang mukim ada dua riwayat: salah satunya menyatakan boleh mengusap tanpa ada batasan waktu, sedang riwayat yang kedua menyatakan tidak boleh mengusap karena hadits yang diriwayatkan oleh Abu Imarah, ia berkata, "Aku berkata, 'Ya Rasulullah, apakah aku boleh mengusap kedua *khuf*?' Beliau menjawab, '*Terserah kamu*'."[484] (HR. Abu Daud)

Selain itu, juga karena mengusap *khuf* yang dilakukan oleh orang yang mukim adalah mengusapnya saat dalam keadaan suci, sehingga tidak dibatasi oleh waktu, seperti mengusap kepala atau gip.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ali RA, bahwa Rasulullah SAW menjadikan tiga hari tiga malam untuk musafir, dan sehari semalam untuk mukim. HR. Muslim.[485]

Juga hadits Shafwan bin Asal yang telah kami sebutkan, serta hadits yang diriwayatkan dari Auf bin Malik Al Asyja'i, bahwa Rasulullah memerintahkan untuk mengusap kedua *khuf* dalam perang Tabuk selama tiga hari tiga malam untuk musafir, dan sehari semalam untuk mukim.[486] Ahmad berkata, "Ini adalah hadits terbaik yang menerangkan tentang mengusap kedua *khuf.* Sebab hadits itu muncul saat perang Tabuk, dan perang Tabuk itu adalah perang terakhir yang diikuti oleh Nabi. Dengan demikian itu adalah hukum terakhir beliau dalam masalah ini, sedang hadits yang mereka jadikan dasar, bukanlah hadits yang kuat." Demikianlah yang dikatakan oleh Abu Daud. Namun dalam *sanad* hadits tersebut ada orang-orang yang tidak diketahui identitasnya. Di antara mereka adalah Abdurrahman bin Razin, Ayyub bin Qaththan

---

[484] HR. Abu Daud (1/158), namun hadits ini dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

[485] HR. Muslim (1/232/85) dari hadits Ali, dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (748/Syakir)

[486] HR. Ahmad dalam kitab *Al Musnad* (6/27).

dan Muhammad bin Zaid.

Ada kemungkinan orang yang mukim boleh mengusap kedua *khuf*-nya sesuka hati jika ia mencopot *khuf*-nya pada saat batas habisnya tiba, kemudian ia (langsung) memakainya lagi. Ada kemungkinan pula bahwa sabda beliau '*terserah kamu*' itu berarti terserah kamu dalam sehari, dua hari, dan tiga hari. Dan, ada kemungkinan pula hadits-hadits itu telah di-*nasakh* oleh hadits-hadits kami yang keluar lebih belakangan. Sebab hadits Auf keluar pada saat perang Tabuk, sedangkan jarak antara perang tabuk dan wafat Rasulullah tidak lama. Adapun mengenai analogi mereka, maka hal itu terbantahkan oleh tayamum.

Pasal: Jika batas boleh mengusap *Khuf* berakhir maka batallah wudhu. Dan, seseorang tidak boleh mengusap *khuf*-nya kecuali bila ia mencopot *khuf*-nya kemudian memakainya kembali setelah bersuci secara sempurna.

Dalam kasus ini ada riwayat lain, yaitu akan dianggap cukup baginya bila ia hanya membasuh kedua telapak kakinya saja, sebagaimana jika ia mencopot kedua *khuf*-nya. Hal ini akan dijelaskan kemudian, berikut pendapat yang mengomentarinya, insya Allah.

Al Hasan berkata, "Wudhu tidak batal, dan ia boleh shalat hingga ia berhadats. Setelah itu, ia tidak boleh mengusap kedua *khuf*-nya hingga ia mencopot keduanya."

Daud berkata, "Ia harus mencopot kedua *khuf*-nya itu, dan ia tidak boleh shalat sambil memakai keduanya. Jika ia telah mencopot kedua *khuf*-nya, maka ia boleh shalat hingga ia berhadats. Sebab *thaharah* tidak batal kecuali oleh hadats, dan mencopot *khuf* bukanlah hadats. Demikian pula dengan berakhirnya batas boleh mengusap *khuf*."

Argumentasi kami adalah, bahwa membasuh kedua kaki adalah syarat shalat, dan membasuh kaki ini dapat digantikan dengan cara mengusap *khuf* namun dalam batas waktu tertentu. Jika batas waktu telah berakhir, maka mengusap *khuf* tidak boleh menggantikan membasuh kaki, kecuali dengan adanya dalil. Selain itu, mengusap *khuf* adalah bersuci yang awalnya tidak diperbolehkan, karenanya ia tidak diperbolehkan berlangsung dalam waktu yang lama, seperti orang tayamum saat melihat air.

80. Masalah. Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang mencopot (*khuf*-nya) sebelum, maka ia harus kembali berwudhu."

Yang dimaksud dengan 'sebelum itu' adalah sebelum batas boleh mengusap *khuf* habis. Jika seseorang mencopot kedua *khuf*-nya setelah ia mengusap keduanya, (tapi sebelum batas waktu boleh mengusap *khuf* habis), maka wudhunya menjadi batal. Demikianlah yang dikatakan oleh An-Nakha'i, Az-Zuhri, Makhul, Al Auza'i, Ishaq, dan salah satu dari dua *qaul Asy*-Syafi'i.

Sementara itu, ada riwayat lain dari Ahmad, bahwa hal itu akan dianggap cukup bila membasuh kedua telapak kakinya (tanpa harus mengulangi wudhu). Riwayat lain dari Ahmad inilah yang juga menjadi pendapat Abu Hanifah, dan *qaul* kedua Asy-Syafi'i. Hal itu karena mengusap kedua *khuf* adalah pengganti khusus membasuh kedua kaki. Dengan demikian, terbukanya kedua (telapak) kaki dapat membatalkan sesuatu yang menggantikannya (*khuf*), seperti tayamum akan menjadi batal jika telah melihat air. Bila tayamum ini menjadi batal karena melihat air, maka apa yang telah digantikannya menjadi wajib.

Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh perbedaan pendapat tentang wajib atau tidaknya *muwalat* (berturut-turut) dalam berwudhu. (1) Kelompok yang memperbolehkan; terpisah-pisah ketika berwudhu. Dan, mereka hanya membolehkan dalam hal mencuci kedua telapak kaki. Sebab seluruh anggota tubuhnya telah dibasuh, dan tak ada yang tersisa kecuali membasuh kedua telapak kaki. Oleh karena itu, Jika ia mencuci kedua telapak kakinya, maka wudhunya menjadi sempurna. Sedang (2) kelompok yang melarang terpisah-pisah menganggap bahwa wudhu pun batal bila dikerjakan seperti itu, sehingga harus mengulanginya.

Berdasar hal itu, jika seseorang mencopot kedua *khuf*-nya sebelum air mengering dari kedua tangannya, maka akan dianggap cukup bila ia hanya membasuh kedua telapak kakinya saja (tanpa berwudhu kembali), seolah ia melepas kedua *khuf*-nya itu sebelum mengusap keduanya.

Namun Al Hasan, Qatadah dan Sulaiman bin Harb berkata, "Dia tidak harus berwudhu dan tidak harus pula membasuh kedua telapak kakinya. Sebab ia mencopot *khuf* yang boleh diusapnya itu setelah bersuci dengan cara sempurna, sehingga ia menjadi seperti orang yang mencukur rambut kepalanya setelah menyapunya, atau memendekkan kukunya setelah membasuh kedua tangannya. Sebab mencopot *khuf*

bukanlah hadats, dan bersuci (wudhu) itu tidak batal kecuali karena adanya hadats."

Argumentasi kami adalah, bahwa wudhu menjadi batal pada sebagiannya, sehingga hal itu juga menjadikan batal pada keseluruhannya, seperti jika ia berhadats.

Adapun mengenai apa yang mereka sebutkan; bahwa wudhu tidak batal karena copotnya salah satu dari kedua *khuf*, sesungguhnya copotnya salah satu dari kedua *khuf* itu pun dapat membatalkan kesucian kedua telapak kaki secara keseluruhan, namun mengusap *khuf* dapat menggantikan —membasuh— salah satu dari kedua kaki itu.

Diceritakan dari Malik, jika ia mencopot kedua *khuf*-nya (sebelum batas waktu yang telah ditentukan), maka ia harus langsung membasuh kedua telapak kakinya, dan mengambil langkah untuk bersuci akan dianggap sah. Tapi jika ia tidak langsung membasuh kedua telapak kakinya, maka ia harus bersuci (wudhu) dari awal. Sebab bersuci (wudhu) itu sah pada seluruh anggota tubuh yang harus dibasuh hingga ia mencopot kedua *khuf*-nya atau habis batas waktu boleh mengusap *khuf*-nya. Hanya saja, bersuci itu kemudian menjadi batal pada bagian telapak kaki saja. Oleh karena itu. jika ia langsung membasuh kedua telapak kakinya setelah mencopot —*khuf*-nya—, maka *muwalat* tidak akan hilang. Sebab waktu membasuh kedua telapak kaki berdekatan dengan waktu bersuci yang sah untuk seluruh anggota tubuh yang lain. Hal ini sangat berbeda jika ia menunda-nunda membasuh kedua telapak kakinya. Penundaan ini tidak sah, sebab hukum mengusap *khuf* telah batal, dan yang harus ia lakukan sekarang adalah membasuh telapak kakinya untuk pengganti membasuh telapak kaki sebelumnya yang telah batal. Dengan demikian, hukum mengusap *khuf* sudah tidak ada lagi.

Selain itu, juga karena yang menjadi pertimbangan dalam *muwalat* adalah dekatnya waktu basuhan satu anggota tubuh dengan anggota tubuh yang lain, bukan hukumnya. Jadi, kapan saja hukum membasuh itu hilang, maka *thaharah* secara otomatis menjadi batal, sehingga kedekatan waktu basuhan pun menjadi tidak bermanfaat lagi walau sedikit pun. Sebab hukum mengusap *khuf* yang telah hilang itu tidak akan kembali lagi, kecuali karena adanya sebab yang baru.

Pasal: Jika seseorang mencopot surban setelah mengusapnya, maka wudhunya batal juga. Tapi menurut riwayat lain, ia hanya wajib

menyapu rambut kepalanya saja, dan juga membasuh kedua telapak kakinya. Hal itu dianggap perlu supaya ia bisa melakukannya poin tertib pada saat berwudhu.

Jika seseorang mencopot gip setelah mengusapnya, maka hukumnya adalah seperti hukum mencopot surban setelah mengusapnya. Hanya saja, jika ia mengusap gip setelah mandi yang merata ke seluruh bagian tubuhnya, maka ia tidak perlu lagi mandi dan juga tidak perlu lagi berwudhu. Sebab dalam kasus ini, tertib dan *muwalat* tidak berfungsi lagi.

Pasal: Mencopot salah satu *khuf* adalah seperti mencopot keduanya. Di antara *ahlul ilmi* yang berpendapat demikian adalah imam Malik, Ats-Tsauri, Al Awza'i, Ibnul Al Mubarak, Asy-Syafi'i, dan *Ashhabur-ra`yi.* Dalam kasus ini, orang yang mencopot salah satu *khuf* itu harus mencopot *khuf* yang satunya lagi.

Namun Az-Zuhri berkata, "Ia harus membasuh telapak kaki yang *khuf*-nya copot, dan mengusap *khuf* lain yang masih melekat di telapak kaki yang satunya lagi. Sebab kedua telapak kaki adalah dua anggota tubuh, seperti kepala dan telapak kaki."

Argumentasi kami adalah, bahwa kedua telapak kaki adalah seperti anggota tubuh yang satu. Karena itu, tidak wajib tertib antara telapak kaki yang satu dan telapak kaki yang lain. Karena itu pula, mengusap *khuf* pada salah satu telapak kaki menjadi batal karena *khuf* di telapak terlepas, seperti nampaknya salah satu kaki. Berdasar pada hal ini, kedua telapak kaki berbeda dengan kepala dan telapak kaki.

Pasal: Tersingkapnya sebagian telapak kaki karena *khuf* yang sobek adalah seperti mencopot *khuf*. Jika bagian atas telapak tersingkap sedang bagian bawahnya tidak, itu tidak masalah. Sebab telapak kaki masih tertutup oleh sesuatu (bagian bawah *khuf*) yang masih termasuk dalam *khuf*, sehingga telapak kaki dihukumi seperti belum tersingkap.

Pasal: Jika seseorang mengeluarkan kakinya sampai ke bagian leher *khuf*, maka ia seperti orang yang mencopot *khuf*. Inilah pendapat yang dikatakan oleh Ishaq dan *Ashhabur-Ra`yi.*

Namun Asy-Syafi'i berkata, "Bagiku belum jelas apakah ia wajib berwudhu —atau tidak—. Sebab kakinya masih belum nampak."

Sementara dalam kitab *Ru`us Al-Masa`il,* Abu Al Khaththab mengisahkan riwayat lain yang senada dengan riwayat ini dari Ahmad.

Argumentasi kami adalah, bahwa kemantapan kaki di dalam *khuf* merupakan syarat diperbolehkan untuk mengusapnya. Alasannya adalah, jika seseorang memasukan kakinya ke dalam *khuf,* kemudian ia berhadats sebelum kakinya benar-benar berada dalam *khuf,* maka ia tidak boleh mengusap *khuf*-nya itu. Jadi, apabila kemantapan kaki goyah, maka hilanglah syarat untuk dapat mengusap *khuf,* dengan kata lain bahwa mengusap *khuf* pun menjadi batal, sebab syarat kemantapan kaki telah hilang, seperti tidak menutupnya *khuf.*

Tapi jika kaki yang keluar itu belum mencapai leher *khuf,* maka mengusap *khuf* tidak batal. Sebab kaki benar-benar masih berada di dalam *khuf.*

Pasal: Ahmad menganggp makruh memakai *khuf* dalam kondisi menahan salah satu atau kedua hadats (buang angin dan buang air). Sebab hukum shalat dengan kesucian seperti ini adalah makruh. Padahal, tujuan dari memakai *khuf* adalah untuk diusap, agar dapat melaksanakan shalat.

Namun Ibrahim An-Nakha'i selalu memakai kedua *khuf*-nya bila ia hendak buang air kecil. ia tidak menjadikan itu sebagai permasalahan yang besar. Sebab *thaharah* itu telah sempurna, sehingga orang yang melakukan perbuatan demikian adalah menyerupai orang yang memakai *khuf*-nya karena takut ketiduran.

Dalam kasus ini, shalat menjadi makruh karena hati sibuk oleh upaya menahan hadats, bisa menghilangkan kekhusyu'an dan mencegah shalat terlaksana secara sempurna. (Bahkan), boleh jadi hal itu akan membuat shalat terlaksana secara tergasa-gesa. Tapi hal itu tidak menjadi masalah dalam memakai *khuf.*

81. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang berhadats dalam keadaan mukim, lalu ia tidak mengusap —*khuf*-nya— hingga ia melakukan perjalanan, maka ia harus menyempurnakan untuk mengusapnya) itu seperti yang dilakukan oleh orang yang sedang bepergian, sejak hadats itu muncul."

Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan

ahlul ilmi tentang seseorang yang tidak mengusap *khuf*-nya sampai ia melakukan perjalanan. Jika seseorang melakukan ini, maka ia harus menyempurnakan usapan *khuf*-nya seperti yang dilakukan oleh orang yang sedang bepergian. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

يَمْسَحُ الْمُسَافِرُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ.

"Musafir itu (boleh) mengusap (khufnya) selama tiga hari tiga malam."

Dan saat ia mulai mengusap *khuf*-nya, maka ia sudah dalam keadaan orang yang musafir.

Adapun ucapan Abu Al Qasim, "Sejak hadats itu muncul," yakni dimulainya masa (tiga hari tiga malam) itu sejak pertama kali ia berhadats setelah ia memakai *khuf*. Inilah pendapat yang lebih kuat dalam madzhab Ahmad, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan *Ashhabur-Ra`yi.*

Namun, pendapat lain yang diriwayatkan dari Ahmad, bahwa dimulainya masa tiga hari tiga malam itu sejak pertama kali ia mengusap *khuf* setelah berhadats. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Umar. Al Khalal meriwayatkan dari Umar, bahwa ia berkata, "Usaplah —*khuf*-mu— hingga waktu dimana sebelumnya engkau mengusapnya." Dalam redaksi yang lain, Umar berkata, "Seorang musafir —boleh— mengusap *khuf*-nya hingga waktu dimana sebelumnya ia berwudhu."

Ahmad berargumentasi dengan zhahir hadits Rasulullah, *"Seorang musafir itu (boleh) mengusap kedua khuf-nya selama tiga hari tiga malam."* Juga karena waktu sebelum mengusap *khuf* adalah waktu yang tidak diperbolehkan shalat dengan mengusap *khuf*. Sehingga, waktu itu pun tidak dihitung sebagai bagian dari batas waktu diperbolehkannya mengusap *khuf* (tiga hari tiga malam), seperti sebelum berhadats.

Sementara itu Asy-Sya'bi, Abu Tsur dan Ishaq berkata, "Orang yang mukim boleh mengusap *khuf*-nya sebanyak lima kali shalat, tidak lebih."

Argumentasi kami adalah keterangan yang dikutip oleh Al Qasim bin Zakariya Al Muthariz dalam hadits Shafwan, "Dari satu hadats ke hadats —yang lain—." Sebab waktu setelah hadats adalah waktu seseorang boleh mengusap *khuf*, sehingga ia menjadi bagian dari waktu

bolehnya mengusap *khuf* tersebut, seperti waktu setelah hadats. Yang dimaksud dari hadits tersebut adalah, bahwa beliau memperbolehkan mengusap *khuf. Wallahu a'lam.*

Adapun menetapkan waktu boleh mengusap *khuf* dengan jumlah shalat, itu merupakan waktu yang tidak dibenarkan. Sebab Nabi SAW menetapkan bolehnya mengusap *khuf* dengan waktu, dan bukan dengan perbuatan. Berdasar kepada hal ini, orang yang mukim boleh melaksanakan shalat dengan mengusap *khuf* sebanyak enam kali shalat. (Pada hari pertama), ia harus menangguhkan shalat, lalu mengusap *khuf*, dan melaksanakan shalat. Sedang pada hari kedua, ia harus menyegerakan shalat dengan menunaikannya pada awal waktu, sebelum waktu diperbolehkannya mengusap *khuf* itu habis.

Jika ia mempunyai uzdur yang membuatnya boleh menjamak shalat, baik uzdur karena bepergian atau yang lainnya, maka ia dapat melaksanakan shalat sebanyak tujuh kali shalat.

82. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang berhadats dalam keadaan mukim, kemudian ia mengusap *khuf*-nya dalam keadaan mukim pula, lalu ia bepergian, maka ia harus menyempurnakan (mengusap *khuf*-nya) dengan mengusap *khuf* seperti yang dilakukan oleh orang yang mukim, setelah itu ia harus melepas *khuf*-nya.

Dalam permasalahan ini, riwayat yang dinukil dari Ahmad berbeda-beda:

(1) Diriwayatkan dari Ahmad, pernyataan seperti pendapat yang dikemukakan oleh Al Khiraqi. Pendapat ini pula yang menjadi pendapat Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan Ishaq.

(2) Diriwayatkan pula dari Ahmad pendapat yang menyatakan bahwa orang itu boleh mengusap *khuf*-nya seperti yang dilakukan oleh seorang musafir, apakah orang yang mukim mengusap *khuf*-nya untuk satu kali shalat atau lebih, sebelum masa diperbolehkannya mengusap *khuf* bagi orang yang mukim itu habis. Dan inilah madzhab Abu Hanifah. Hal ini berdasar pada sabda Rasulullah, *"Orang yang musafir itu (boleh) mengusap —khuf-nya— selama tiga hari tiga malam."* Dan, orang itu adalah seorang musafir. Juga karena ia musafir sebelum berakhirnya

masa diperbolehkannya mengusap *khuf,* sehingga ia menjadi seperti orang yang musafir sebelum mengusap *khuf* karena setelah terjadinya hadats. Pendapat inilah yang dipilih oleh Al Khalal dan sahabatnya, yaitu Abu Bakar. Al Khalal berkata, "Ahmad kembali dari pendapatnya yang pertama kepada pendapat ini."

Alasan pendapat Al Khiraqi (Abu Al Qasim), bahwa mengusap *khuf* adalah ibadah yang hukumnya berbeda-beda karena status mukim dan musafir. Dalam kasus di atas, salah satu dari kedua sisi (awal dan akhir) mengusap *khuf* terjadi dalam keadaan mukim, sehingga hukum mukim-pun menyeluruh, seperti shalat. Adapun *khabar* (sunnah), ia mengharuskan seorang musafir mengusap *khuf*-nya selama tiga hari tiga malam dalam perjalanannya, dan tiga hari tiga malam ini mencakup masa awal mengusap *khuf* dalam perjalanannya. Sementara dalam permasalahan kita, masa boleh mengusap *khuf* itu dihitung dengan batas waktu yang telah dilalui dalam keadaan mukim.

Pasal: Jika seseorang ragu apakah ia mulai mengusap di perjalanan atau dalam keadaan mukim. Dalam hal ini ia harus mengusap *khuf* seperti yang dilakukan oleh orang mukim. Sebab mengusap itu tidak boleh disertai dengan keraguan. Jika setelah itu ia teringat bahwa ia mulai mengusap di perjalanan, maka ia boleh mengusap *khuf*-nya seperti yang dilakukan oleh seorang musafir.

Jika ia telah melaksanakan shalat setelah sehari semalam disertai dengan keraguan, kemudian ia mendapat keyakinan, maka ia harus mengulangi shalat yang ia kerjakan dalam keadaan ragu itu. Sebab, ia melaksanakan shalat dengan *thaharah* yang tidak boleh digunakan untuk mengerjakan shalat. Dengan demikian, ia seperti mengerjakan shalat dalam keadaan yakin bahwa dirinya berhadats, lalu ia teringat bahwa dirinya mempunyai wudhu, maka dalam hal ini *thaharah*-nya adalah sah, namun ia harus mengulangi shalatnya.

Jika ia telah mengusap *khuf*-nya disertai dengan keraguan, maka mengusapnya adalah sah. Sebab *thaharah* itu sah bila disertai dengan keraguan yangberkenaan dengan sebab-sebabnya. Tidakkah engkau melihat bahwa jika seseorang ragu mempunyai hadats, kemudian ia berwudhu dengan niat menghilangkan hadits, lalu ia yakin bahwa dirinya berhadats, maka wudhu yang telah dikerjakannya itu dianggap cukup baginya? Adapun sebaliknya: jika seseorang ragu mengenai masuknya

waktu shalat, kemudian ia shalat, dan ia yakin bahwa waktu shalat telah masuk, maka shalat tersebut tidak dianggap cukup baginya.

Demikian juga jika pelaku mengusap *khuf* yang ragu mengenai waktu terjadinya hadats, maka ia harus mengerjakan hal yang lebih hati-hati untuknya. Ini merupakan pengembangan atas riwayat yang pertama. Adapun pengembangan atas riwayat yang kedua, ia boleh mengusap *khuf*-nya seperti yang dilakukan oleh seorang musafir dalam kondisi yang bagaimana pun.

83. Masalah. Abu Al Qasim berkata, "Jika seorang musafir mengusap —*khuf*-nya— kurang dari sehari semalam, kemudian ia mukim atau tiba —di tempat tujuan—, maka ia harus menyempurnakannya itu dengan mengusap khuf yang dilakukan oleh orang yang mukim. Setelah itu ia melepasnya. Jika ia telah mengusap —*khuf*-nya— selama sehari semalam atau lebih, kemudian ia mukim atau tiba —di tempat tujuan—, maka ia melepas —*khuf*-nya—.

Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan *ashhabur-ra`yi,* dan saya tidak mengetahui adanya orang yang tidak sependapat dalam hal ini. Sebab musafir telah menjadi mukim, sehingga ia tidak boleh mengusap *khuf*-nya seperti yang dilakukan oleh seorang musafir, seperti yang telah disepakati. Selain itu, karena mengusap *khuf* adalah ibadah yang hukumnya berbeda-beda sesuai status mukim atau musafir.

Oleh karena itu, jika ia mulai mengusap *khuf*-nya dalam perjalanan, kemudian ia mukim di tengah-tengah mengusap *khuf*-nya, maka hukum mukim tersebut menjadi menyeluruh, seperti shalat. Berdasar kepada hal ini, jika ia telah mengusap *khuf* lebih dari sehari semalam, kemudian ia menunaikan shalat dan berniat untuk mukim di tengah-tengah shalat, maka shalatnya menjadi batal. Sebab mengusap *khuf* dihukumi batal, sehingga *thaharah*-nya pun menjadi batal. Jika ia sedang mengerjakan shalat di atas perahu, kemudian perahu itu memasuki suatu negeri di tengah-tengah shalat, maka shalatnya batal, karena perahu itu telah masuk ke dalam negeri itu.

84. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seseorang hanya —diperbolehkan— mengusap kedua *khuf* atau sesuatu yang menggantikan keduanya, yaitu berupa *(khuf)* yang terpotong atau sesuatu yang menyerupainya, yang melewati kedua mata kaki."

Pengertian uraian tersebut adalah —*wallahu a'lam*— bahwa sesuatu yang dapat menggantikan kedua *khuf* itu harus dapat menggantikan keduanya dalam hal menutupi bagian kaki yang harus ditutupi, bisa dipergunakan untuk berjalan, dan bisa menempel —ke kaki—. *Khuf* yang terpotong adalah *khuf* yang pendek bagian betisnya.

Diperbolehkan mengusap *khuf* yang terpotong jika ia dapat menutupi bagian kaki yang harus ditutupi, dimana kedua mata kaki tidak terlihat, karena sempit atau ketat. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur.

Jika *khuf* itu terpotong di bawah mata kakinya, maka tidak boleh diusap. Pendapat ini benar bersumber dari Malik. Namun dari Malik dan Al Awza'i pun diceritakan pendapat yang menyatakan boleh mengusap *khuf* seperti itu. Alasannya adalah, karena *khuf* tersebut adalah yang dapat dipergunakan untuk berjalan, sehingga ia menyerupai alat penutup (kaki).

Adapun argumentasi kami —atas pendapat di atas— adalah karena *khuf* tersebut tidak dapat menutupi bagian kaki yang harus ditutupi, sehingga ia menyerupai terompah dan kedua sandal.

Pasal: Jika sebuah *khuf* mempunyai bagian telapak kaki, dan telapak kaki *khuf* itu berlubang yang mengarah ke tempat yang harus ditutupi, maka *khuf* itu boleh diusap jika lubang tersebut disumbat, sehingga dapat menutupi bagian telapak kaki, dan pada *khuf* tersebut tidak ada lubang yang memperlihatkan bagian kaki yang harus ditutupi.

Namun Abu Al Hasan Al Amidi berkata, "Tidak boleh —mengusap *khuf* tersebut—."

Argumentasi kami adalah, karena *khuf* itu merupakan alat penutup kaki yang harus dapat dipergunakan berjalan, sehingga ia menyerupai *khuf* yang tidak mempunyai lubang.

Pasal: Jika *khuf* berstatus haram. Seperti *khuf* hasil meng-*ghashab* atau terbuat dari bahan sutera, maka menurut pendapat yang

shahih dalam madzhab Hanbali, *khuf* tersebut tidak boleh diusap.

Jika seseorang mengusap *khuf* seperti yang tersebut, kemudian ia melaksanakan shalat, maka ia harus mengulangi *thaharah* dan shalat yang telah dikerjakannya. Sebab dengan memakai *khuf* tersebut ia telah berbuat maksiat, sehingga keringanan pun tidak boleh diberikan padanya, seperti musafir.

Jika seseorang bepergian untuk melakukan kemaksiatan, maka ia tidak boleh mengusap *khuf* lebih dari sehari semalam. Sebab sehari semalam bukanlah waktu yang dikhususkan untuk perjalanan, juga bukan merupakan bagian dari keringanan yang diberikan kepada seorang musafir. Oleh karena itulah waktu sehari semalam ini sama dengan bukan keringanan. Berbeda halnya jika lebih dari sehari semalam. Sebab lebih dari sehari semalam adalah bagian dari keringanan yang Alah berikan kepada manusia saat dalam perjalanan. Oleh karena itulah waktu lebih dari sehari semalam itu tidak boleh diberikan bagi yang melakukan perjalanan dengan tujuan maksiat, seperti shalat *qashar* dan jamak.

Pasal: Boleh mengusap semua *khuf* yang menutup —kaki— dan dapat digunakan untuk berjalan, apakah *khuf* itu terbuat dari kulit, bulu, atau sesuatu yang menyerupai keduanya. Tapi jika *khuf* terbuat dari kayu, besi, atau sesuatu yang tidak menyerupai keduanya, maka sebagian sahabat kami berpendapat, "Tidak boleh mengusap *khuf* sejenis itu. Sebab, keringanan hanya diberikan kepada *khuf-khuf* yang umum, karena adanya keperluan. Sementara keperluan biasanya tidak mendorong untuk mengusap *khuf-khuf* seperti itu."

Namun Al Qadhi berkata, "—Menurut— analogi dalam madzhab —Hanbali— adalah boleh mengusap *khuf* sejenis itu. Sebab *khuf itu* adalah *khuf* yang dapat menutup —kaki— dan dapat dipergunakan berjalan, sehingga menyerupai *khuf* yang terbuat dari kulit."

85. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Demikian pula dengan *jaurab* (sejenis kaus kaki) yang tebal, yang tidak akan rusak jika digunakan berjalan."

Diperbolehkan mengusap *jaurab* dengan dua syarat yang telah kami sebutkan pada pembahasan tentang *khuf:*

Pertama, hendaknya *jaurab* itu tebal, sehingga tidak ada bagian

telapak kaki yang nampak walau sedikit.

Kedua, hendaknya *jaurab* itu dapat digunakan berjalan secara terus menerus. Inilah zhahir perkataan Al Khiraqi.

Namun Ahmad berkata tentang mengusap kedua *jaurab* tanpa memakai sandal, "Jika seseorang dapat berjalan dengan memakai kedua *jaurab,* dan kedua*nya* bisa melekat di kedua kakinya, maka tidak mengapa —mengusap keduanya—." Namun di tempat yang lain Ahmad berkata, "Seseorang dapat mengusap kedua —*jaurab*—nya, jika keduanya dapat melekat di bagian tumitnya." Di tempat lainnya Ahmad berkata, "Jika seseorang dapat berjalan dengan memakai *jaurab* tersebut dan tidak terlepas, maka tidak masalah untuk mengusapnya. Sebab jika jaurab itu terlepas, maka nampaklah bagian kaki yang harus dibasuh pada saat berwudhu. Dan, adalah tidak diharuskan kedua *jaurab* itu terbuat dari kulit."

Ahmad berkata, "Mengusap kedua *jaurab* itu diceritakan dari tujuh atau delapan orang sahabat Rasulullah." Sementara itu Ibnu Al Mundzir berkata, "Diceritakan bahwa Ahmad membolehkan mengusap kedua *jaurab,* hal ini ia proleh dari sembilan orang sahabat Rasulullah, yaitu Ali, Ammar, Ibnu Mas'ud, Anas, Ibnu Umar, Al Bara`, Bilal, Ibnu Abu Aufa dan Sahl bin Sa'd." Seperti itu pula yang dikatakan oleh Atha`, Hasan, Sa'id bin Al Musayyib, An-Nakha'i, Sa'id bin Jubair, Al A'masy, Ats-Tsauri, Al Hasan bin Shalih, Ibnu Al Mubarak, Ishaq, Ya'qub dan Muhammad.

Namun Abu Hanifah, Malik, Al Auza'i, Mujahid, Amr bin Dinar, Hasan bin Muslim dan Asy-Syafi'i berkata, "Seseorang tidak boleh mengusap kedua *jaurab* kecuali jika ia memakai sandal. Sebab *jaurab* tidak dapat digunakan untuk berjalan secara terus menerus, sehingga tidak boleh diusap, seperti kedua kain yang halus.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Mughirah bin Syu'bah, bahwa Rasulullah mengusap kedua *jaurab* dan kedua sandal.[487] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih.*" Hadits ini menunjukan bahwa kedua sandal itu tidak menjadi alas bagi kedua *jaurab.* Sebab jika kedua sandal itu menjadi alas bagi kedua

---

[487] HR. At-Tirmidzi (1/99), Abu Daud (1/159), Ibnu Majah (1/559) dan Ahmad (4/252). Al Albani menganggapnya *shahih.*

jaurab, maka Mughirah tidak akan menyebutkan kata kedua sandal. Sebab tidak dikatakan, aku mengusap *khuf* dan sandalnya. Selain itu, juga karena para sahabat pun pernah mengusap *jaurab,* dan tidak ada seorang pun yang menyalahi mereka pada masa itu. Dengan demikian, hal itu menjadi ijma' (konsensus) di kalangan mereka. Juga karena *jaurab* dapat menutupi bagian kaki yang harus ditutupi, dan iapun dapat melekat di telapak kaki, sehingga diperbolehkan untuk mengusapnya, seperti (diperbolehkan mengusap) sandal.

Adapun ucapan mereka bahwa *jaurab* tidak dapat dipergunakan untuk berjalan secara terus menerus, maka kami katakan bahwa tidak diperbolehkan mengusap *jaurab* kecuali bila ia dapat melekat dengan sendirinya dan dapat dipergunakan untuk berjalan secara terus menerus. Adapun kain yang lembut, itu bukanlah alat penutup.

Pasal: Ahmad pernah ditanya tentang *jaurab* yang bisa robek: apakah ia boleh diusap? Ternyata Ahmad tidak menyukai *jaurab* yang bisa robek. Mungkin saja hal itu karena *jaurab* yang robek umumnya tipis dan tidak dapat melekat di kaki dengan sendirinya. Tapi jika *jaurab* itu seperti *jaurab* yang terbuat dari bahan katun dalam hal ketebalan dan kelekatannya, maka *jaurab* itu tidak ada bedanya dengan *jaurab* yang bisa robek.

Ahmad pernah berkata di suatu tempat, "Tidak dianggap cukup mengusap *jaurab* kecuali *jaurab* yang tebal, dapat melekat di kakinya, dan tidak robek, seperti kedua *khuf.* Sesungguhnya mereka pernah mengusap kedua *jaurab*-nya, sebab bagi mereka hal itu sama saja dengan *khuf,* dimana *jaurab* dapat menggantikan fungsi *khuf pada* kaki seseorang, baik saat datang atau pergi."

86. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika *jaurab* itu melekat karena sandal, maka ia boleh diusap. Jika ia melepas sandal(nya), maka batallah *thaharah*(nya)."

Maksudnya, jika *jaurab* itu tidak melekat dengan sendirinya, akan tetapi melekat karena memakai sandal, maka diperbolehkan untuk mengusapnya. Namun *thaharah* akan menjadi batal saat sandal itu terlepas. Sebab kelekatan *jaurab* merupakan salah satu syarat

diperbolehkan mengusapnya, dan hal ini terjadi karena memakai sandal. Jadi, jika seseorang melepas sandalnya, maka hilanglah syarat harus melekat itu, sehingga *thaharah*-nya pun menjadi batal, seperti jika bagian telapak kaki nampak. Dasar dalam hal ini adalah hadits Mughirah.

Adapun mengenai ucapan Mughirah, "Beliau (Nabi) mengusap kedua jaurab dan kedua sandal," Al Qadhi berkata, "Beliau mengusap *jaurab* dan sandal seperti yang tertera dalam hadits." Yang pasti, Nabi hanya mengusap tali sandal yang ada di atas telapak kaki. Adapun untuk bagian bawah dan belakang telapak kaki (tumit), tidak disunnahkan untuk mengusapnya pada saat mengusap *khuf*, dan demikian pula pada saat mengusap sandal.

87. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika *khuf* sobek sehingga sebagian telapak kaki terlihat, maka mengusap *khuf* tersebut tidak diperbolehkan."

Kesimpulannya, mengusap *khuf* atau sejenisnya diperbolehkan jika *khuf* dapat menutup bagian kaki yang harus ditutupi. Karena itu, jika ada bagian yang nampak dari telapak kaki yang harus ditutupi, maka mengusap *khuf* tidak diperbolehkan, meskipun bagian itu kecil —sekecil— lubang jahitan atau yang lainnya, jika telapak kaki bisa terlihat dari lubang jahitan itu.

Jika pada *khuf* terdapat lubang yang dapat ditambal sehingga telapak kaki menjadi tidak terlihat, maka tidak dilarang untuk mengusap *khuf* seperti itu. Hal ini dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Pendapat ini pula yang merupakan madzhab Ma'mar dan salah satu dari dua *qaul* Asy-Syafi'i.

Namun Ats-Tsauri, Yazid bin Harun, Ishaq, dan Ibnu Al Mundzir berkata, "Diperbolehkan mengusap semua *khuf*."

Sementara itu Al Auza'i berkata, "(Seseorang diperbolehkan) mengusap *khuf* yang sobek, dan *khuf* yang nampak bagian telapak kakinya."

Abu Hanifah berkata, "Jika *khuf* itu sobek sebesar tiga jari, maka tidak boleh mengusapnya. Tapi jika lebih kecil dari itu, maka diperbolehkan mengusapnya." Yang seperti pendapat Abu Hanifah inilah yang juga dikemukakan oleh Al Hasan.

Malik berkata, "Jika lubang itu banyak dan *khuf* dianggap jelek, maka tidak boleh mengusapnya. Tapi jika tidak, maka diperbolehkan untuk mengusapnya."

Mereka beralasan dengan keumuman hadits, bahwa *khuf* yang sobek itu adalah *khuf* yang dapat dipergunakan berjalan secara terus menerus, sehingga menyerupai *khuf* yang baik. Selain itu, juga karena *khuf* orang Arab, biasanya adalah *khuf* yang sobek. Sementara Nabi memerintahkan untuk mengusap *khuf* tanpa memilah-milah (antara *khuf* yang baik dan yang sobek), sehingga perintah itu tertuju kepada *khuf* yang biasa dipakai oleh mereka.

Argumentasi kami adalah, bahwa *khuf* yang sobek bukanlah penutup telapak kaki, sehingga tidak diperbolehkan untuk mengusapnya, seperti jika lubang itu banyak dan *khuf* menjadi jelek. Atau karena menganalogikan *khuf* yang sobek kepada selain *khuf*. Di samping itu juga karena hukum telapak kaki yang nampak adalah harus dibasuh, sedang telapak kaki yang tertutup boleh diusap. Jika kedua hal (yang nampak dan tertutup) itu menyatu, maka menyeluruhlah hukum wajib membasuh, seperti jika salah satu dari kedua telapak kaki terbuka.

Pasal: Tidak diperbolehkan mengusap kain pembalut dan kain penyumbat. Hal ini dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Ditanyakan kepada Ahmad, bahwa penduduk pegunungan sering membalut kaki mereka dengan kain pembalut sampai ke pertengahan betis? Ahmad menjawab, "Tidaklah dianggap cukup bagi mereka mengusap yang demikian itu, kecuali jika kain pembalut itu berupa *jaurab.*" Itu disebabkan karena kain pembalut tidak dapat melekat dengan sendirinya, ia hanya bisa melekat jika diikat. Kami tidak mengetahui adanya silang pendapat dalam permasalahan ini.[488]

---

[488] Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah berkata, "Pendapat yang benar adalah boleh mengusap kain pembalut tersebut. Mengusap kain pembalut itu adalah lebih utama daripada mengusap *khuf* dan *jaurab*. Sebab kain pembalut itu biasanya hanya dipakai saat diperlukan, dan mencopotnya akan menimbulkan bahaya; kedinginan, atau terluka. Jika mengusap kedua *khuf* dan *jaurab* diperbolehkan, maka mengusap kain pembalut lebih diperbolehkan lagi. (*Majmu' Al Fatawa/21/185).*

88. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Seseorang mengusap bagian atas telapak kakinya."

Disunnahkan mengusap bagian atas *khuf* dan bukan bagian bawah atau bagian belakangnya. Seseorang dapat meletakan tangannya di tempat jari-jari kakinya, kemudian ia menariknya ke arah betisnya seraya mengusapkan jari-jari tangannya. Tapi jika ia mengusap dari arah betisnya ke arah jari-jari kakinya, maka hal itu diperbolehkan. Namun cara yang pertama adalah cara yang disunnahkan.

Namun tidak disunnahkan mengusap bagian bawah dan bagian belakang *khuf*. Demikianlah yang dikatakan oleh Urwah, Atha`, Hasan, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq, *ashhabur-Ra`yi* dan Ibnu Al Mundzir.

Namun diriwayatkan dari Sa'd, bahwa ia terlihat mengusap bagian atas dan bagian bawah *khuf*-nya. Pendapat seperti ini pun diriwayatkan dari Ibnu Umar, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Ma`khul, Ibnu Al Mubarak, Malik dan Asy-Syafi'i, berdasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Mughirah bi Syu'bah. Mughirah berkata, "Aku memberikan air wudhu kepada Rasulullah, kemudian beliau mengusap bagian atas *khuf* dan bagian bawahnya." Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Selain itu, juga karena bagian bawah *khuf* sejajar dengan telapak kaki yang harus ditutupi, sehingga ia menyerupai bagian atas *khuf*.

Argumentasi kami adalah perkataan Ali RA, "Seandainya agama itu berdasarkan kepada logika, niscaya bagian bawah *khuf* akan lebih utama untuk diusap dari pada bagian atasnya. Aku pernah melihat Rasulullah SAW megusap bagian atas kedua *khuf*-nya."[489] (HR. Abu Daud).

Diriwayatkan juga dari Al Mughirah, ia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW mengusap kedua *khuf*; pada bagian atas keduanya." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*." Diriwayatkan dari Umar, ia berkata, "Aku pernah melihat Nabi SAW memerintahkan untuk mengusap bagian atas kedua *khuf*, jika memakai kedua (*khuf*)nya

---

[489] HR. Abu Daud (162) dan At-Tirmidzi (98) dari hadits Mughirah bin Syu'bah. Al Albani beranggapan bahwa hadits ini *shahih*."

itu dalam keadaan kedua (kakinya) suci." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Khalal dengan *sanad*-nya.

Juga karena bagian bawah *khuf* bukanlah tempat yang wajib untuk diusap, sehingga ia tidak menjadi tempat yang sunnah untuk diusap, seperti betis. Selain itu, juga karena mengusap bagian bawah *khuf* tidak diwajibkan. Pasalnya, mengusap bagian ini hampir tidak pernah luput dari rasa sakit, dan tangan pun akan menjadi najis karena mengusapnya. Oleh kerena itulah tidak mengusapnya menjadi lebih utama.

Adapun hadits-hadits mereka, semuanya bermasalah. Demikianlah yang dikatakan oleh At-Tirmidzi. ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Zur'ah dan Muhammad –maksudnya adalah Al Bukhari- tentang hadits (mereka) itu, kemudian keduanya berkata, 'Hadits itu bukanlah hadits yang *shahih*.' Ahmad berkata, 'Hadits itu bersumber dari jalur yang *dha'if*. Hadits itu diriwayatkan oleh Raja` bin Haiwah dari Warad, sekretaris Mughirah, dan Rajal tidak pernah bertemu dengan Warad. Dan, bagian bawah *khuf* bukanlah tempat yang harus diusap, berbeda dengan bagian atasnya.'"

Pasal: Yang dianggap cukup dalam mengusap —*khuf*—. Hendaknya seseorang mengusap sebagian besar bagian depan-atas *khuf*-nya, seraya mengusapkan jari-jemarinya.

Namun Asy-Syafi'i berkata, "Akan dianggap cukup bila seseorang melakukan hal terkecil dari apa yang disebut dengan mengusap. Sebab hal terkecil itu pun disebut mengusap juga. Sementara dalam hal ini tidak diceritakan adanya perkiraan, sehingga harus dikembalikan kepada apa yang dipahami dari kata 'mengusap'."

Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Akan dianggap cukup bagi seseorang —bila mengusap *khuf*—kira-kira tiga jarinya, sesuai dengan ucapan Hasan, 'Sunnah dalam mengusap *khuf* adalah mengusapkan jari-jemari. Hal itu harus dikembalikan kepada sunnah nabi. Dan, bagian terkecil dari bentuk jamak adalah tiga'."

Argumentasi kami —atas pendapat pertama— adalah, bahwa kata '*mengusap*' itu datang secara mutlak, namun kata yang mutlak itu ditafsirkan oleh perbuatan Nabi. Oleh karena itu, kita wajib kembali kepada penafsiran kata itu. Al Khalal meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari Mughirah bin Syu'bah. Dalam hadits itu, Mughirah menyebutkan

wudhu Nabi, kemudian ia berkata, "Beliau lalu berwudhu dan mengusap kedua *khuf.* Beliau Meletakan tangan kanannya di atas *khuf* kaki kanannya, dan meletakan tangan kirinya di atas *khuf* kaki kirinya, lalu beliau mengusap bagian atas *khuf* dengan sekali usapan, hingga seolah-oleh aku melihat bekas jari-jemarinya di atas kedua *khuf* beliau."

Ibnu Uqail berkata, "Sunnah dalam mengusap (*khuf*) adalah seperti ini: hendaknya seseeorang mengusap kedua *khuf*-nya dengan kedua tangannya: tangan kanan untuk *khuf* kaki kanan, dan tangan kiri untuk *khuf* yang dipakai di kaki kiri."

Namun Ahmad berkata, "Bagaimana pun seseorang melakukannya, hal itu diperbolehkan, baik dengan satu ataupun dengan kedua tangan." Perlu diketahui bahwa apa yang dikatakan oleh Al Hasan itu tidak bertentangan dengan apa yang kami sebutkan.

Pasal: Jika seseorang mengusap —*khuf*— dengan kain lap atau dengan kayu. Bila demikian ada kemungkinan hal itu akan dianggap cukup baginya, sebab hal itu pun merupakan mengusap kedua *khuf,* namun ada kemungkinan hal itu dilarang. Sebab Nabi SAW mengusap (*khuf*) dengan kedua tangannya.

Jika seseorang mengusap dengan satu atau dua jari, maka hal itu dianggap cukup baginya jika ia mengulang-ulang usapannya dengan satu atau kedua jarinya, hingga usapan itu menjadi seperti usapan dengan jari-jemari.

Ditanyakan kepada Ahmad, "Apakah seseorang mengusap dengan kedua telapak tangannya atau dengan jari-jemarinya?" ia menjawab, "Dengan jari-jemarinya." Ditanyakan kepadanya, "Apakah akan dianggap cukup bagi seseorang jika mengusap dengan kedua jarinya?" ia menjawab, "Aku belum pernah mendengar (hal itu)?"

Pasal: Jika seseorang membasuh *khuf.* Ahmad menangguhkan permasalahan ini, namun Ibnu Hamid memperbolehkannya. Sebab membasuh *khuf* adalah lebih tepat ketimbang mengusapnya.

Namun Al Qadi berkata, "Hal itu tidak akan dianggap cukup baginya. Sebab ia diperintahkan untuk mengusap, namun ia tidak melaksanakan perintah itu." Oleh karena itu, ia tidak diperbolehkan untuk membasuh *khuf,* seperti —tidak diperbolehkan— menaburkan debu ke wajah dan tangan pada saat melakukan tayamum. Tapi, jika ia

mengusapkan kedua tangannya ke bagian atas kedua *khuf*-nya pada saat atau setelah membasuh, hal itu dianggap cukup baginya. Sebab ia telah mengusap (*khuf*nya)."

89. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang mengusap bagian bawah *khuf*-nya dan bukan bagian atasnya, maka hal itu tidak akan dianggap cukup baginya."

Kami tidak pernah mendengar seseorang mengatakan bahwa mengusap bagian bawah *khuf* itu dianggap cukup bagi seseorang, kecuali dari Asyhab yang termasuk sahabat Malik dan sejumlah sahabat Asy-Syafi'i. Sebab mengusap bagian bawah *khuf* adalah mengusap sebagian tempat yang menyejajari bagian kaki yang harus ditutupi, sehingga hal itu akan dianggap cukup, seperti mengusap bagian atas *khuf*.

Adapun yang dinyatakan secara tertulis dari Asy-Syafi'i, mengusap bagian bawah *khuf* itu dianggap tidak cukup. Sebab bagian bawah *khuf* bukanlah tempat yang harus diusap, sehingga mengusapnya tidak akan dianggap cukup, seperti mengusap betis.

Di atas kami telah menyebutkan bahwa Nabi SAW hanya mengusap bagian atas *khuf*, dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai dianggap cukupnya hal itu. Ibnu Al Mundzir berkata, "Aku tidak mengetahui seorang pun yang mengatakan tentang mengusap kedua *khuf*: 'Bahwa mengusap bagian atas *khuf* tidak dianggap cukup'."

Pasal: Hukum mengusap bagian belakang (tumit) *khuf* adalah seperti hukum mengusap bagian bawahnya. Sebab bagian belakang *khuf* bukanlah tempat yang harus diusap seperti bagian atasnya.

90. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Kaum lelaki dan kaum wanita adalah sama dalam hal itu."

Maksudnya adalah dalam hal mengusap *khuf*, dan semua hukum serta syaratnya. Hal ini berdasarkan kepada keumuman hadits, juga karena mengusap *khuf* adalah pengganti dari membasuh kaki, sehingga kaum lelaki dan kaum wanita pun mempunyai status yang sama dalam hal itu, seperti dalam tayamum.

Dalam hal mengusap *khuf,* hukum serta syarat-syaratnya pun tidak ada perbedaan antara wanita yang sedang *mustahadhah,* orang yang mempunyai penyakit beser, dan yang lainnya.

Namun sebagian penganut madzhab Asy-Syafi'i berkata, "Wanita yang *mustahadhah* dan orang yang mempunyai penyakit beser tidak boleh mengusap *khuf* untuk lebih dari satu kali shalat. Pasalnya, *thaharah* yang mereka lakukan dalam kondisi memakai *khuf* itu tidak boleh digunakan untuk lebih dari satu kali shalat."

Argumentasi kami (atas pendapat di atas) adalah keumuman sabda Rasulullah SAW,

يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ.

"Orang yang mukim itu (boleh) mengusap (khufnya) selama sehari semalam, sedang orang yang musafir (boleh) mengusap (khufnya) selama tiga hari tiga malam."

Juga karena mengusap (*khuf*) tidak akan menjadi batal oleh hAl-hal yang membatalkan *thaharah,* sehingga mengusap *khuf* pun tidak menjadi batal karena keluar atau habisnya waktu shalat.

Kendati demikian, jika udzur keduanya telah hilang, maka keduanya berada dalam hukum keduanya secara sempurna. Sehingga, mereka tidak boleh mengusap (*khuf*) dengan *thaharah* (dalam mereka lakukan pada saat masih musthahadah dan beser) itu, seperti orang yang tayamum saat menemukan air dimana ia tidak boleh mengusap *khuf* yang dipakainya melalui tayamum.

Pasal: Diperboleh mengusap surban. Ibnu Al Mundzir berkata, "Di antara sahabat yang pernah mengusap serban adalah Abu Bakar Ash-Shidiq." Pendapat ini dikemukakan pula oleh Umar, Anas dan Abu Umamah. Pendapat ini pun diriwayatkan juga dari Sa'id bin Malik dan Abu Darda`. Pendapat ini pun dikemukakan oleh Umar bin Abdul Aziz, Hasan, Qatadah, Makhul, Al Auza'i, Abu Tsur, dan Ibnu Al Mundzir.

Namun Urwah, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Al Qasim, Malik, Asy-Syafi'i dan *Ashhabur-Ra'yi* berkata, "Tidak boleh mengusap surban, karena firman Allah, *'Dan sapulah kepalamu'."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Selain argumentasi dengan firman Allah, juga karena melepas surban

bukanlah suatu hal yang menyulitkan, sehingga mengusapnya tidak diperbolehkan seperti (mengusap) kedua kerah tangan.

Argumentasi kami atas pendapat di atas (boleh mengusap surban) adalah hadits yang diriwayatkan dari Mughirah bin Syu'bah, ia berkata, "Rasulullah SAW berwudhu, dan beliau mengusap kedua *khuf* dan serban."[490] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*" Sementara dalam *shahih* Muslim dinyatakan, "Bahwa Nabi SAW mengusap kedua *khuf* dan surban."[491] Ahmad berkata, "Hadits ini bersumber dari lima jalur dari Nabi SAW." Al Khalal meriwayatkan dengan *sanad* dari Umar, bahwa ia berkata, "Barang siapa yang tidak disucikan dengan mengusap surban, maka Allah tidak akan menyucikannya."

Juga karena mengusap surban adalah mengusap tempat yang dibolehkan oleh agama, sehingga hal itu diperbolehkan, seperti (mengusap) kedua *khuf.*

Selain itu, juga karena kepala adalah anggota wudhu yang gugur kewajiban untuk menyapunya dalam tayamum, sehingga diperbolehkan untuk mengusap penutupnya (surban), seperti kedua telapak kaki.

Adapun mengenai ayat Al Qur`an di atas, tidak bertentangan dengan apa yang kami sebutkan. Sebab Nabi SAW adalah penjelas dan penafsir firman Allah, dan beliau sendiri pernah memerintahkan untuk mengusap surban. Hal ini menunjukan bahwa yang dimaksud dalam ayat di atas adalah mengusap kepala atau penutupnya (surban). Di antara fakta yang menjelaskan atas hal itu adalah, bahwa kata '*mengusap*' umumnya tidak mengenai kepala, melainkan hanya mengusap rambut, dan rambut ini merupakan penghalang antara tangan dan kepala. Demikian pula dengan surban. Sebab dikatakan bagi orang yang memegang atau mengecup surban seseorang, "Dia memegang atau mengecup kepalanya." Demikian juga persoalannya dengan mengusap kedua kaki, dan kita telah sepakat bahwa mengusap penghalang/penutup kedua kaki (*khuf*) itu diperbolehkan.

Pasal: Di antara syarat-syarat boleh mengusap surban adalah: **(1)** hendaknya serban itu menutup seluruh bagian kepala kecuali anggota

---

[490] HR. At-Tirmidzi (1/100), Muslim (1/130 dan 213), Abu Daud (150) dan An-Nasa`i (1/77) dengan hadits yang senada dengan hadits di atas.

[491] HR. Muslim (Bersuci/84)

tubuh yang biasa terbuka, seperti bagian depan kepala (daki), kedua telinga, dan yang lainnya, yang berupa bagian pinggir kepala. Semua itu dapat dimaafkan, berbeda halnya dengan sobekkan kecil yang terdapat pada *khuf*. Sebab sobekkan pada *khuf* itu tidak dapat dimaklumi. Pasalnya, terbukanya anggota tubuh yang ada di daerah kepala ini sudah biasa, karena adanya kesulitan yang tidak dapat dihindari.

Jika di bawah surban terdapat *qalansuwah* (peci) yang nampak sebagiannya, maka menurut pendapat yang lebih kuat adalah boleh mengusap surban dan *qalansuwah* tersebut. Sebab surban dan *qalansuwah* menjadi seperti surban yang satu.

Di antara syarat boleh mengusap serban juga, **(2)** hendaknya sesuai dengan sifat surban kaum muslimin, dimana harus ada bagian surban yang terletak di bawah rahang bawah, sebab yang seperti inilah yang merupakan surban bangsa Arab. Surban yang berada di rahang bawah ini lebih menutup daripada surban yang lainnya, dan lebih sulit untuk dicopot, sehingga serban ini boleh diusap, apakah surban ini memiliki tali pengikat atau pun tidak. Al Qadhi berkata, "Baik surban tersebut kecil atau pun besar."

Namun jika surban itu tidak berada di bawah rahang bawah, juga tidak mempunyai pengikat, maka tidak boleh mengusapnya. Sebab surban seperti itu adalah surban *ahli dzimmah,* dan mudah untuk dilepas. Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau pernah memerintahkan untuk melekatkan (surban) dan melarang *iqti'ath*. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Ubaid. ia berkata, "*Iqti'ath* adalah tidak ada bagian surban yang terletak di bawah rahang bawah. Diriwayatkan bahwa Umar pernah melihat seorang lelaki yang surbannya tidak berada di bawah rahangnya. Ia kemudian menggaruk orang itu pada bagian belakang surbannya dan berkata, "Kefasikan apa ini?" Karena itulah, tidak boleh mengusap surban seperti itu, karena adanya larangan, dan karena mudah dilepas.

Jika surban mempunyai pengikat namun tidak berada di bawah rahang, ada dua pendapat mengenai hukum boleh mengusapnya:

Pertama adalah boleh, karena surban tidak menyerupai surban *ahli dzimmah*. Sebab biasanya *ahli dzimmah* itu tidak memakai pengikat.

Kedua adalah tidak boleh, sebab surban seperti itu masuk dalam keumuman larangan, dan juga mudah dilepas.

Pasal: Jika sebagian kepala terbuka, dimana terbukanya kepala itu merupakan suatu kebiasaan, maka disunnahkan untuk mengusapnya seiring dengan mengusap serban. Hal inilah yang dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Sebab dinyatakan dalam hadits Mughirab bin Syu'bah, bahwa Nabi mengusap serban dan ubun-ubunnya. Hadits Mughirah bin Syu'bah ini adalah hadits yang berderajat *shahih*. Demikianlah yang dikatakan oleh At-Tirmidzi.

Tapi, apakah menyapu kepala dan mengusap surban secara sekaligus adalah wajib?

Ahmad menangguhkan permasalahan ini, lalu ia mengeluarkan dua pendapat dalam hal ini:

Pertama, wajib, karena hadits yang telah disebutkan, dan juga karena surban itu ada di atas sesuatu yang tertutup olehnya (kepala), sehingga bagian kepala yang tidak tertutup itu tetap pada hukum asalnya (wajib diusap), seperti dalam persoalan mengenakan gip.

Kedua, tidak wajib, sebab surban tumbuh terpisah dari kepala, sehingga hukum mengusap-pun pindah kepada surban. Oleh karena itu, bagian kepala yang tidak tertutup surban tidak lagi mempunyai hukum harus diusap. Selain itu, juga karena kewajiban menyapu kepala dan mengusap surban secara sekaligus ini akan menyatukan antara *'yang digantikan'* dan *'yang menggantikan'* pada satu anggota tubuh, dan hal ini adalah tidak diperbolehkan tanpa adanya unsur darurat, seperti dalam mengusap *khuf.*

Jika didasarkan kepada pendapat yang kedua ini, maka persoalan mengusap gip merupakan pengecualian. Di lain pihak, tidak ada perbedaan pendapat bahwa kedua telinga tidak wajib diusap, sebab hal itu tidak pernah diriwayatkan. Lebih dari itu, kedua telinga pun tidak termasuk ke dalam bagian kepala, kecuali hanya karena terikutkan saja.

Pasal: Jika seseorang melepas surban setelah mengusapnya, maka *thaharah*nya (wudhu) menjadi batal. Hal ini dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Demikian pula jika kepalanya terbuka —setelah ia mengusap serbannya—, kecuali —bila bagian kepala yang terbuka— itu sedikit, seperti jika ia menggaruk kepalanya atau mengangkat surbannya untuk mengambil air wudhu. Itu tidak masalah. Ahmad berkata, "Jika surban tidak ada di atas kepalanya, maka itu tidak mengapa, sepanjang

hal itu tidak membatalkan *thaharah* atau membuatnya menjadi buruk. Sebab hal itu adalah suatu hal yang biasa, sehingga sukar untuk dihindari."

Jika surban tertarik setelah mengusapnya, maka *thaharah*-nya. Sebab hal itu sama dengan melepaskannya. Tapi jika surban itu hanya tertarik sebagiannya saja, dalam hal ini ada dua riwayat yang disebutkan oleh Ibnu Uqail:

Pertama, *thaharah*-nya tidak batal, sebab sesuatu yang harus diusap hanya hilang sebagiannya, sementara anggota wudhu —yang harus disapu— masih tertutup, sehingga *thaharah*-nya tidak menjadi batal, seperti ternganganya *khuf* sedang bagian bawahnya tetap rapat.

Kedua, batal. Al Qadhi berkata, "Seandainya satu bulatan serban terbuka, maka *thaharah*-nya batal. Sebab sesuatu yang harus disapu telah hilang, sehingga hal itu identik dengan mencopot *khuf.*"

Pasal: Perbedaan pendapat mengenai kewajiban mengusap serban secara menyeluruh. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia pernah berkata, "Seseorang harus mengusap surbannya seperti ia mengusap kepalanya."

Ada kemungkinan Ahmad menghendaki keserupaan pada sifat mengusap, bukan pada kewajibannya secara menyeluruh, dan mengusap sebagian surban dapat dianggap cukup baginya, sebab mengusap serban adalah mengusap yang dilakukan karena keringanan, sehingga akan dianggap cukup bila seseorang mengusap hanya sebagiannya saja, seperti (mengusap) *khuf.*

Ada kemungkinan pula Ahmad menghendaki keserupaan dalam kewajiban harus menyeluruh. Dengan demikian, ia keluar dari perbedaan pendapat mengenai kewajiban (mengusap) kepala secara menyeluruh. Dalam hal mengusap kepala secara menyeluruh ini ada dua riwayat:

(1) Wajib mengusap kepala secara menyeluruh. Demikian pula dengan mengusap surban, sebab hal itu sebagai ganti dari jenis yang sama (mengusap kepala), sehingga mengusap surban pun harus diperkirakan sesuai dengan yang digantikan, seperti membaca surat Al Qur`an untuk menggantikan surat Al Fatihah, dimana surat Al Qur`an harus diperkirakan sesuai dengan surat Al Fatihah. Seandainya yang menggantikan surat Al Fatihah itu bacaan tasbih, maka bacaan tasbih ini

pun tidak harus diperkirakan sesuai dengan surat Al Fatihah. Adapun mengusap *khuf*, ia adalah pengganti dari jenis yang lain. Ia adalah pengganti dari membasuh (telapak kaki), sehingga ia tidak harus diperkirakan sesuai dengan membasuh telapak kaki, seperti membaca tasbih yang menjadi pengganti bacaan ayat Al Qur`an.

Al Qadhi berkata, "Akan dianggap cukup mengusap sebagian surban, sebagaimana akan dianggap cukup mengusap sebagian *khuf*. Hal itu dikhususkan untuk bagian-bagian surban, yaitu wilayah-wilayahnya, bukan bagian tengahnya saja. Jika seseorang mengusap bagian tengahnya saja, maka dalam hal ini ada dua pendapat:

pertama, hal itu akan dianggap cukup baginya sebagaimana akan dianggap cukup mengusap bagian-bagian surban yang lainnya.

Kedua, hal itu tidak akan dianggap cukup baginya, seperti mengusap bagian bawah *khuf*.

Pasal: Batas waktu boleh mengusap serban adalah seperti batas waktu boleh mengusap *khuf*. Hal ini berdasarkan kepada hadits Abu Umamah, bahwa Nabi SAW bersabda, *"Seseorang boleh mengusap kedua khuf dan surban selama tiga —hari tiga malam— dalam perjalanan, dan sehari semalam ketika mukim."*[492]

Pasal: Surban yang berstatus haram adalah seperti surban yang terbuat dari sutera dan surban hasil meng-*ghashab*. Surban seperti ini tidak boleh diusap, karena alasan yang telah kami kemukakan pada *khuf* hasil meng-*ghashab*.

Jika seorang wanita memakai surban maka ia tidak boleh mengusapnya, karena alasan yang telah kami kemukakan; ia telah menyerupai kaum laki-laki, sehingga mengusap surban pun menjadi sesuatu yang diharamkan baginya. Tapi jika ada udzur, ini merupakan sesuatu yang langka terjadi, sehingga hukum pun tidak terkait dengannya.

Pasal: Tidak boleh mengusap *qalansuwah* –peci. Hal itu dinyatakan secara tertulis oleh Ahmad. Harun Al Hamal berkata, "Abu Abdullah pernah ditanya tentang mengusap *kiltah*, ia tidak berpendapat untuk mengusapnya." Pasalnya *kiltah* biasanya tidak menutup seluruh

---

[492] HR. Az-Zaila'i dalam kitab *Nashb Ar-Rayah* (1/172) dari hadits Abu Umamah, dan dalam *sanad* hadits tersebut ada Syahr bih Hausyab.

kepala, dan tidak pula mengitarinya.

Adapun *qalansuwah* yang membungkus, seperti songkok para qadhi dan *munumiyat,* Ishaq bin Ibrahim berkata, "Ahmad berkata, 'Seseorang tidak boleh mengusap *qalansuwah.*' Ibnu Al Mundzir berkata, 'Kami tidak pernah mengetahui ada seorangpun yang membolehkan mengusap *qalansuwah,* walaupun Anas pernah mengusap *qalansuwah*-nya'." Itu lantaran *qalansuwah* tidak sulit untuk dilepas, sehingga tidak boleh diusap, seperti *kiltah.*

Selain itu, juga karena *qalansuwah* statusnya lebih rendah daripada surban yang tidak berada di rahang bawah dan juga tidak mempunyai tali pengikat.

Namun Abu Bakar Al Khalal berkata, "Jika seseorang mengusap *qalansuwah,* saya tidak menilai itu sebagai masalah. Sebab Ahmad pernah berkata dalam riwayat Al Maimuni, 'Saya akan melindunginya, meskipun akan ia akan didatangi oleh seseorang yang tidak berbuat kasar kepadanya'."

Al Khalal berkata lagi, "Bagaimana mungkin orang itu akan berbuat kasar kepadanya? Sementara hal itu (mengusap *qalansuwah)* diriwayatkan dari dua orang sahabat Rasulullah SAW dengan *sanad* yang *shahih* dan juga perawi-perawi yang *tsiqah."*

Al Atsram meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari Umar, bahwa ia pernah berkata, "Jika seseorang menghendaki maka ia dapat membuka kepalanya, namun jika ia menghendaki, ia dapat mengusap *qalansuwah* dan surbannya." Diriwayatkan dengan *sanad* Al Atsram dari Abu Musa, bahwa ia keluar dari kamar kecil, kemudian ia mengusap *qalansuwah*-nya.

Selain itu, juga karena *qalansuwah* adalah pakaian biasa yang digunakan untuk menutupi kepala, sehingga menyerupai serban yang berada di rahang bawah, namun berbeda dengan surban yang tidak berada di rahang bawah dan tidak mempunyai tali pengikat. Sebab surban yang tidak berada di rahang bawah dan tidak mempunyai pengikat itu dilarang untuk mengusapnya.

Pasal: Adapun mengusap kepala di atas *muqni'ah*[493], dalam hal

---

[493] *Muqni'ah* berasal dari kata *taqanu',* dan *Al Qana'* adalah kain yang digunakan

ini ada dua riwayat:

Pertama, hal itu diperbolehkan. Sebab Ummu Salamah pernah mengusap (kepalanya) di atas cadarnya. Keterangan tentang hal ini disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir. Juga diriwayatkan bahwa Nabi SAW memerintahkan untuk mengusap kedua *khuf* dan cadar. Selain itu, juga karena cadar adalah pakaian untuk kepala yang sulit untuk dilepas, sehingga menyerupai surban.

Kedua, tidak diperboleh mengusap *muqni'ah*/cadar. Sebab Ahmad pernah ditanya, "Bagaimana seorang perempuan mengusap kepalanya?" ia menjawab, "Dari bawah cadar, dan ia tidak boleh mengusap di atas cadarnya."

Ahmad berkata lagi, "Namun para ulama menyebutkan bahwa Ummu Salamah pernah mengusap kepala di atas cadarnya." Di antara orang-orang yang mengatakan wanita tidak boleh mengusap di atas cadarnya adalah Nafi', An-Nakha'i, Hamad bin Abu Sulaiman, Al Auza'i, dan Sa'id bin Abdul Aziz. Selain itu, juga karena cadar adalah pakaian untuk menutupi kepala perempuan, sehingga tidak boleh untuk diusap, seperti *wiqayah.* Tidak dianggap cukup mengusap *wiqayah* dengan satu riwayat, dan kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam hal ini. Sebab ia tidak sulit untuk dilepas. Dengan demikian, ia seperti *thaqiyah* (topi) bagi kaum laki-laki. *Wallahu a'lam.*

---

oleh kaum perempuan untuk menutupi kepala dan kecantikannya. Dikatakan, *imra`ah muqtani'ah* (wanita yang bercadar/menyembunyikan kecantikannya).

باب الحيض

BAB HAIDH*

Haid adalah darah yang keluar dari rahim perempuan ketika ia telah mencapai baligh. Selanjutnya, darah ini akan keluar darinya dalam waktu-waktu tertentu, karena hikmah mendidik anak.

Jika seorang wanita sedang hamil, maka dengan izin Allah darah tersebut berubah menjadi panganan bagi si janin. Oleh karena itulah wanita yang sedang hamil tidak pernah mengalami haid, dan jika ia telah melahirkan seorang anak, maka Allah akan mengubah darah haid tersebut —dengan kebijaksanaan-Nya— menjadi air susu yang akan dikonsumsi oleh sang anak/bayi. Sehingga jarang sekali wanita yang sedang menyusui mengalami haid.

Jika seorang wanita tidak hamil dan tidak pula melahirkan, maka darah tersebut tetap (pada tempatnya) dan tidak berubah menjadi sesuatu. Ia berada di suatu tempat (rahim), kemudian keluar selama enam atau tujuh hari pada setiap bulannya, namun ada kalanya lebih dari itu atau kurang dari itu. Terkadang masa suci seorang wanita dalam sebulan bisa lebih panjang, namun terkadang justeru lebih pendek, sesuai dengan kebiasaan yang Allah tentukan baginya. Darah tersebut dinamakan haid diambil dari ucapan mereka, *"Haadha as-Sail* (banjir mengalir).

Agama telah mengaitkan beberapa hukum atas haid, antara lain:

Pertama, haram menggauli wanita yang sedang haid pada kemaluannya. Hal ini berdasar kepada firman Allah *Ta'ala,* "*Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh adalah suatu kotoran.' Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka sebelum mereka*

---

* Hadits-hadits dalam bab haid ini akan dikemukakan *takhrij*-nya dalam kitab *Al-Mughni* kecuali untuk hadits-hadits yang asing dalam syarh-nya. Hadits-hadits yang asing tersebut akan kami *takhrij,* nanti.

suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintakan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Kedua, haid menghalangi shalat dan puasa. Dalilnya adalah sabda Nabi SAW,

أَلَيْسَتْ إِحْدَاكُنَّ إِذَا حَاضَتْ لاَ تَصُوْمُ وَلاَ تُصَلِّي.

"Bukankah salah seorang di antara kalian tidak puasa dan tidak pula shalat jika sedang haid?"[494] (HR. Al Bukhari)

Hamnah pernah berkata kepada Nabi, "Sesungguhnya aku pernah keluar darah haid sangat banyak, namun (darah itu) mungkar [maksudnya bukan darah haid, penerjemah] dan itu menghalangiku untuk puasa dan shalat." Nabi SAW bersabda kepada Fatimah binti Hubaisy,

إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ.

"Jika datang darah haid, maka tinggalkanlah (olehmu) shalat."[495]

Ketiga, haid dapat menggugurkan kewajiban shalat, tapi tidak untuk puasa. Telah diriwayatkan bahwa Mu'adzah berkata, "Aku bertanya kepada Aisyah, aku berkata, 'Mengapa wanita yang haid —wajib— mengqadha puasa, namun tidak —wajib— mengqadha shalat?' Aisyah menjawab, 'Apakah engkau termasuk wanita Khawarij yang dinisbatkan kepada Harura`?' Aku menjawab, 'Aku bukanlah wanita Khawarij yang dinisbatkan kepada Harura`, akan tetapi aku bertanya.' Aisyah berkata, 'Kami pernah haid pada masa Rasulullah, kemudian kami diperintahkan untuk mengqadha puasa, dan kami tidak diperintahkan untuk mengqadha shalat'." Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.[496]

---

[494] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari/* 1/304) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/374) dari hadits Abu Sa'id.

[495] HR. Al Bukhari dalam *Shahih*-nya (1/83) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya(2/374).

[496] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari* /1/321) dan Muslim (1/265/69).

Perlu diketahui bahwa Aisyah mengatakan demikian kepada Mu'adzah, karena kaum Khawarij berpendapat bahwa wanita yang sedang haid itu wajib mengqadha shalatnya.

Keempat, haid menghalangi untuk membaca Al Qur`an. Hal ini berdasar kepada sabda Rasulullah SAW,

لاَ تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلاَ الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ.

"Wanita yang sedang haid dan orang yang sedang junub tidak boleh membaca sesuatu dari Al Qur`an."[497]

Kelima, haid menghalangi untuk berada di dalam masjid dan thawaf mengelilingi Ka'bah. Sebab wanita yang sedang haid mempunyai hadats yang sama dengan (hadats) orang yang junub.

Keenam, haid mengharamkan jatuhnya talak. Hal ini berdasar kepada firman Allah *Ta'ala, "Apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu menceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar)."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 1) Ketika Ibnu Umar menceraikan istrinya yang sedang haid, Nabi memerintahkannya untuk rujuk dan mempertahankan istrinya, hingga istrinya suci.

Ketujuh, haid menghalangi sahnya *thaharah.* Sebab hadats haid adalah hadats yang tetap/permanen.

Kedelapan, haid mewajibkan mandi (besar) ketika sudah berhenti. Hal ini berdasarkan kepada sabda Rasulullah SAW,

امْكُثِي قَدْرَ مَا كَانَتْ تَحْبِسُكِ حَيْضَتُكِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي.

"Diamlah kamu dalam waktu (darah) haidmu menghalangimu, kemudian mandilah (kamu) dan shalatlah."[498]

Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim.

---

[497] HR. At-Tirmidzi (131) dan Ibnu Majah (596). Al Albani menganggap hadits ini *dha'if*."

[498] HR. Muslim (1/264), Abu Daud (1/279), An-Nasa`i (1/119) dan Ahmad (6/222).

Darah haid adalah pertanda baligh, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ الْحَائِضِ إِلاَّ بِخِمَارٍ.

"Allah tidak akan menerima shalat wanita yang haid (wanita yang sudah baligh) kecuali dengan (menggunakan) khimar."[499]

Masa *iddah* wanita yang diceraikan atau semisalnya, tidak akan berakhir kecuali dengan adanya darah haid tersebut. Hal ini berdasarkan kepada firman Allah *Ta'ala, "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`."* (QS Al Baqarah [2]: 228)

Mayoritas dari hukum-hukum tersebut telah disepakati oleh para ulama umat Islam. Jika hal itu telah ditetapkan, maka pengetahuan tentang haid sangat diperlukan guna mengetahui hukum-hukum yang terkait dengannya. Ahmad *rahimahullah* berkata, "Haid dijelaskan dalam tiga hadits: (1) hadits Fatimah, (2) hadits Ummu Habibah, dan (3) hadits Hamnah. Dalam satu riwayat dinyatakan bahwa hadits Umu Salamah menggantikan hadits Ummu Habibah. Kami akan mengemukakan hadits-hadits tersebut pada tempatnya nanti, *insya Allah.*

91. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Minimal (masa) haid adalah sehari semalam, dan maksimalnya adalah lima belas hari."

Ini adalah pendapat yang benar dari madzhab Abu Abdullah (Ahmad). Al Khalal berkata, "Dalam madzhab Abu Abdullah, tidak ada perbedaan pendapat bahwa minimal —masa— haid adalah sehari semalam, dan —masa— maksimalnya adalah lima belas hari."

Namun dikatakan dari Ahmad, "Maksimal —masa— haid adalah tujuh belas hari."

Sementara itu Asy-Syafi'i memiliki dua *qaul,* seperti dua riwayat/pendapat di atas tentang batas minimal dan maksimal haid.

---

[499] HR. Ahmad (6/150, 218, dan 259), At-Tirmidzi (377), Abu Daud (641), dan Ibnu Majah (655). Al Albani menganggap hadits ini *shahih.*"

Adapun Ishaq bin Rahuyah, ia berkata, "Atha` berkata, '—Masa— haid adalah sehari'."

Sa'id bin Jubair berkata, "Maksimal —masa— haid adalah tiga belas hari."

Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan kedua sahabatnya berkata, "Minimal —masa— haid adalah tiga hari, dan maksimalnya adalah sepuluh hari." Sebab Watsilah bin Al Asqa' pernah meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ.

"Minimal —masa— haid adalah tiga hari, dan maksimalnya adalah sepuluh hari."[500]

Anas berkata, "*Quru* —masa haid— seorang wanita adalah tiga, empat, lima, enam, tujuh, depan, sembilan, —atau— sepuluh —hari—." Anas tidak akan mengatakan demikian kecuali karena adanya penetapan.

Malik bin Anas berkata, "Tidak ada batasan mengenai waktu minimal haid, dan ia boleh (berlangsung) dalam waktu yang sesaat. Sebab jika masa minimal haid itu memiliki batasan, niscaya wanita tidak akan diperbolehkan meninggalkan shalat, hingga batas waktu tersebut berlalu."

Argumentasi kami adalah, bahwa kata haid muncul dalam *syara* secara mutlak tanpa batasan. Ia juga tidak memiliki batasan dalam bahasa dan syari'at. Oleh karena itu, ıa wajib dikembalikan kepada adat-istiadat dan kebiasaan, seperti dalam hal menerima —barang yang dibeli—, berpisah dan sejenisnya —dalam transaksi jual-beli—. Dan, haid yang biasa, ditemukan berlangsung dalam waktu sehari.

Atha` berkata, "Aku melihat di antara kaum perempuan ada seseorang yang haid selama sehari, dan ada pula yang haid selama lima belas hari."

Ahmad berkata: Yahya bin Adam menceritakan kepadaku, ia berkata, "Aku mendengar Syarik berkata, 'Di dekat kami ada seorang

---

500 HR. Ahmad (6/150, 218,dan 259), At-Tirmidzi (377), Abu Daud (641) dan Ibnu Majah (655). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

wanita yang haid selama lima belas hari pada setiap bulannya, secara terus menerus'."

Ibnu Al Mundzir berkata: Al Auza'i berkata, "Di dekat kami ada seorang wanita yang haid pada pagi hari, dan suci pada sore hari."

Mereka semua berpendapat bahwa haid membuat shalat harus ditinggalkan. Asy-Syafi'i berkata, "Aku melihat seorang wanita yang memastikan kepadaku bahwa ia terus menerus haid selama sehari dan tidak lebih dari itu, dan —juga— memastikan kepadaku bahwa kaum perempuan —yang lain— terus menerus haid tidak kurang dari tiga hari."

Ishaq bin Rahuyah menyebutkan dari Bakar bin Abdullah Al Muzani bahwa ia (Bakr bin Abdullah Al Muzani) berkata, "Dua orang wanita haid selama dua hari." Ishaq bekata, "Seorang wanita yang diketahui identitasnya dari keluarga kami berkata, 'Aku tidak pernah berbuka puasa pada bulan Ramadhan sejak dua puluh tahun yang lalu, kecuali dua hari saja."

Ucapan wanita-wanita itu perlu dikoreksi kembali. Hal ini berdasarkan kepada firman Allah *Ta'ala, "Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya."* (QS Al-Baqarah [2]: 228). Seandainya ucapan kaum perempuan itu tidak diterima, niscaya Allah tidak akan mengharamkan mereka menyembunyikan apa yang ada dalam rahim mereka. Ketentuan ini berlaku seperti ketentuan dalam firman Allah, *"Dan janganlah kamu menyembunyikan kesaksian."* Sementara belum pernah ditemukan haid yang berlangsung dalam waktu lebih singkat dari sehari semalam, yang menjadi kebiasaan terus menerus dari waktu ke waktu, sehingga haid yang kurang dari sehari semalam itu sama sekali tidak dapat (dianggap) sebagai haid.

Adapun hadits Watsilah, hadits ini diriwayatkan oleh Muhammad bin Ahmad Asy-Syami —dia dianggap berderajat *dha'if*— dari Hamad bin Al Minhal –dia adalah perawi yang *majhul*-.

Sementara hadits Anas, hadits ini diriwayatkan oleh Al Jild bin Ayyub —dia dianggap *dha'if*—. Ibnu Uyaynah bekata, "Ia adalah *muhadits* yang tidak mempunyai dasar apapun."

Ahmad berkata dalam hadits Anas, "Al Jild bin Ayyub tidak bermasalah." Ini dari sisi Jild bin Ayyub. Dikatakan (kepada Ahmad),

"Muhammad bin Ishaq pernah meriwayatkan hadits tersebut." Ahmad menjawab, "Aku kira ia tidak mendengarnya kecuali dari Hasan bin Dinar, dan ia menganggap Hasan bin Dinar adalah *dha'if jiddan*."

Ahmad berkata, "Yazid bin Zurai' berkata, 'Itu adalah Abu Hanifah. ia tidak berargumentasi kecuali dengan argumntasi yang dipakai oleh Al Jild bin Ayyub." Namun mengenai hadits Al Jild bin Ayyub ini, diriwayatkan dari Ahli hadits yang bertentangan dengannya. Sebab Ali berkata, "—Masa haid— itu tidak lebih dari lima belas hari haid, dan —masa— minimal haid adalah sehari semalam."

Pasal: Masa minimal suci antara dua haid adalah tiga belas hari. Ahmad berpendapat bahwa *iddah* itu sah berakhir dalam satu bulan, jika memang ada bukti atas hal itu.

Namun Ishaq berkomentar, "Pembatasan masa (suci) mereka dengan lima belas hari adalah batal/tidak benar." Abu Bakar berkata, "Masa minimal suci itu didasarkan pada masa maksimal haid. Jika kami katakan bahwa masa maksimal haid adalah lima belas hari, maka masa minimal suci adalah lima belas hari. Tapi jika kami katakan bahwa masa maksimal haid adalah tujuh belas hari, maka masa minimal suci adalah tiga belas hari." Pendapat ini didasarkan pada —perhitungan— bahwa satu bulan yang dimiliki seorang wanita tidak lebih dari tiga puluh hari, dimana dalam satu bulan itulah masa suci dan haid menyatu. Tapi jika masa satu bulan yang dimiliki seorang wanita lebih dari tiga puluh hari, Anda dapat membayangkan bahwa masa haidnya adalah tujuh belas hari, sedang masa sucinya adalah lima belas hari, bahkan lebih.

Sementara itu Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah berkata, "Masa minimal suci adalah lima belas hari." Abu Tsur menyebutkan bahwa hal itu tidak diperselisihkan.

Argumentasi kami atas pendapat di atas (masa suci antara dua haid adalah tiga belas hari) adalah keterangan yang diriwayatkan dari imam Ali, bahwa seorang wanita menghadap kepadanya, dan saat itu wanita tersebut telah diceraikan oleh suaminya. Wanita itu kemudian mengaku bahwa dirinya telah mengalami tiga kali haid dalam satu bulan, dan ia bersuci pada setiap *quru`* (masa suci dari haid) yang sampai kepadanya.

Ali kemudian berkata kepada Syuraih[501], "Katakanlah

---

[501] Syuraih adalah Abu Umayah Syuraih bin Harits bin Qais bin Al Jahm Al Kindi,

(pendapatmu) tentang wanita itu." Syuraih menjawab, "Jika wanita itu datang dengan membawa bukti berupa orang kepercayaan dari keluarganya, yaitu orang yang agama dan keamanahannya diridhai, maka aku bersaksi akan hal demikian (wanita tersebut mengalami tiga kali haid dalam satu bulan). Tapi jika tidak, maka ia adalah seorang wanita pendusta."

Ali kemudian berkata, "*Qaalun.*" Qalun ini adalah bahasa orang-orang Rumi. Artinya adalah baik. Perkataan ini tidak akan diucapkannya kecuali karena suatu ketentuan. Selain itu, juga pendapat tersebut merupakan perkataan sahabat yang telah tersiar secara luas, dan kita tidak mengetahui ada pendapat yang berbeda dengannya.

Keterangan tersebut diriwayatkan oleh Ahmad dengan *sanad* miliknya, dan keterangan itu tidak menunjukkan selain atas pendapat kami, bahwa batas maksimal masa suci adalah tiga belas hari dan batas minimal masa haid adalah sehari semalam. Ini untuk masa suci di antara kedua haid.

Adapun untuk masa suci di sela-sela masa haid, ini tidak ada batasan waktunya. Sebab Ibnu Abbas pernah berkata, "Adapun sesuatu yang ia lihat, yaitu darah *bahrani*[502], maka sesungguhnya ia tidak boleh melaksanakan shalat. Tapi jika ia melihat kesucian, maka hendaklah ia mandi."

Diriwayatkan bahwa apabila kesucian berlangsung kurang dari sehari, maka hal itu tidak perlu diperhatikan. Sebab Aisyah pernah berkata, "Janganlah kalian tergesa-gesa —shalat—, hingga kalian melihat kesucian dari haid." Selain itu, juga karena darah itu terkadang mengalir dan terkadang terhenti, sehingga kesucian tidak dapat ditetapkan hanya karena darah sudah terputus, seperti jika darah terhenti kurang dari satu jam.

---

qadhi di Kufah. Dia disebut juga Syuraih bin Syurahbil atau IBnu Syurahbil. Konon ia adalah keturunan orang Persia yang menetap di Yaman. Kabarnya ia juga termasuk sahabat, namun hal itu tidak benar. Sebaliknya, dia adalah orang yang masuk Islam pada masa kenabian, namun baru pindah dari Yaman pada masa kekhalifahan Abu Bakar Shidiq. Dia meninggal dunia pada tahun 78 Hijriyah. Bahkan ada juga pendapat yang menyebutkan bahwa ia meninggal dunia pada tahun 80 Hijriyah. (*Tahdzib As-Sair*/*413*).

502 Darah *bahrani* adalah darah yang berwarna merah pekat. Darah inilah yang menghalangi shalat dan puasa.

92. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Barang siapa yang tertutup oleh darah, dan ia termasuk wanita yang mumayiz (dapat membedakan antara sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain), sehingga ia dapat mengetahui kedatangan darah tersebut, yaitu berwarna hitam, panas dan berbau bacin, dan juga perubahannya yaitu berwarna merah muda, maka ia (harus) meninggalkan shalat pada masa kedatangan darah tersebut. Namun jika darah tersebut telah hilang, maka ia harus mandi dan berwudhu untuk setiap shalat yang akan tiba."

Adapun ucapan Abu Al Qasim "Barang siapa yang tertutup oleh darah," maksudnya adalah, darah tersebut terus-menerus keluar dan melebihi masa maksimal haid.

Wanita (yang mengalami peristiwa seperti) ini adalah wanita yang sedang *mustahadhah*, dimana darah haidnya telah tercampur dengan darah *istihadhah*, sehingga ia harus mengetahui mana darah haid dan mana pula darah *istihadhah,* supaya ia dapat mengaitkan hukum yang diperuntukan bagi masing-masing keduanya.

Hal itu tidak terlepas dari empat kondisi:

1. Wanita yang dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan sifat darah yang lainnya—, namun ia tidak terbiasa —melihat darahnya terus keluar—.

2. Wanita yang terbiasa —darahnya terus keluar—, namun ia tidak dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan sifat darahnya yang lain—

3. Wanita yang terbiasa —darahnya terus keluar— dan ia dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan darahnya yang lain—

.

4. Wanita yang tidak terbiasa —darahnya terus keluar— dan ia pun tidak dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan sifat darahnya yang lain—.

Adapun wanita yang dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan sifat darahnya yang lain—, ia adalah wanita yang disebutkan oleh Al Khiraqi dalam permasalahan ini. Ialah wanita yang darahnya datang dan pergi, dimana sebagian darahnya berwarna hitam, panas dan berbau bacin, sementara sebagian lainnya lagi berwarna merah

muda atau kuning, atau tidak berbau sama sekali.

Dalam hal ini, —jika— darah yang berwarna hitam atau panas itu tidak melebihi masa maksimal haid dan kurang dari masa minimalnya, maka hukum wanita —seperti— ini adalah, bahwa masa haidnya itu pada saat (keluarnya) darah hitam, panas, atau berbau bacin itu. Jika darah (itu) telah terputus, maka ia menjadi wanita yang *mustahadhah. ia* harus mandi dan berwudhu untuk setiap shalat, kemudian setelah itu melaksanakannya.

Ahmad pernah menyebutkan wanita yang *mustahadhah.* ia berkata, "Baginya aturan."

Ahmad kemudian menyebutkan wanita yang sedang menjalani masa *iddah*, "Dan baginya aturan yang lain. Jika ia datang dan mengaku bahwa dirinya *mustahadhah,* maka ia tidak bisa suci. Dikatakan kepadanya, 'Sekarang kamu tidak mempunyai hari-hari tertentu yang bisa kamu jadikan patokan. Akan tetapi, perhatikanlah kedatangan dan kepergian darah (maksudnya kebiasaan haidnya —penerj). Apabila darah itu datang, maka pada saat kedatangannya itu kamu akan melihat darah berwarna hitam yang dapat diketahui. Namun jika darah itu berubah menjadi kuning dan tipis/pudar, maka itulah darah *istihadhah.* Oleh karena itu, kamu harus mandi dan shalat'." Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

Namun Abu Hanifah berkata, "Kemampuan dalam membedakan sifat darah tidak dipertimbangkan, sebab yang dipertimbangkan adalah kebiasaan. Sebab Ummu Salamah pernah meriwayatkan bahwa ada seorang wanita yang selalu mengeluarkan darah pada masa Rasulullah, kemudian beliau bersabda,

لِتَنْظُرْ عِدَّةَ الأَيَّامِ وَاللَّيَالِى الَّتِى كَانَتْ تَحِيْضُهُنَّ قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذى أَصَابَهَا، فَلْتَتْرُكْ الصَّلاَةَ قَدْرَ ذَلِكَ مِنَ الشَّهْرِ، فَإِذَا خَلَفَتْ ذَلِكَ فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ لِتَسْتَثْفِرْ بِثَوْبٍ ثُمَّ لِتُصَلِّ.

"Hendaklah ia memperhatikanlah bilangan hari dan malam dimana ia —biasa— mengalami haid —pada hari dan malam tersebut—, sebelum apa yang telah menimpanya itu terjadi. Hendaklah ia meninggalkan shalat pada bulan itu sesuai dengan bilangan hari dan

malam tersebut. Jika bilangan hari dan malam itu berbeda-beda, maka hendaklah ia mandi, kemudian hendaklah ia mencawatkan kain —pada kemaluannya—, lalu shalat."[503] (HR. Abu Daud, Nasa`i dan Ibnu Majah)

Hadits tersebut merupakan salah satu dari tiga hadits dimana Ahmad berkata, "Sesungguhnya pembahasan haid itu berotasi pada hadits tersebut."

Argumentasi kami adalah hadits riwayat Aisyah. ia berkata: Fatimah binti Abu Hubaisy pernah datang kepada Rasulullah SAW, kemudian ia berkata, "Ya Rasulullah, sesungguhnya aku terus menerus mengeluarkan darah setelah masa haid (*istihadhah*) sehingga aku tidak bisa suci. Apakah aku boleh meninggalkan shalat?" Nabi SAW menjawab,

إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ؛ فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ، فَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

"Sesungguhnya itu hanyalah irq (darah yang bukan darah haid). Apabila datang darah haid maka tinggalkanlah shalat, dan apabila ia pergi maka bersihkanlah darah darimu, dan shalatlah."'[504]

Hadits ini disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim. Sementara dalam riwayat An-Nasa`i dan Abu Daud dinyatakan,

إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضِ فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلاَةِ فَإِذَا كَانَ الآخَرُ فَتَوَضَّئِي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ.

"Jika itu adalah darah haid, sesungguhnya darah haid itu adalah darah hitam yang telah telah diketahui, maka tahanlah dirimu dari melaksanakan shalat. Tapi jika darah itu adalah darah yang lain, maka berwudhulah, karena sesungguhnya darah itu adalah darah yang bukan

---

[503] HR. Abu Daud (274), An-Nasa`i (1/120), Ahmad (6/293, 304, 320, 323) dan Ad-Darami (1/780). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

[504] Ibid fotnote no. 22 pada masalah nomor 55/Al Mughni.

darah haid."[505]

Ibnu Abbas berkata, "Adapun sesuatu yang ia lihat, yaitu darah *bahrani,* maka sesungguhnya ia tidak boleh melaksanakan shalat. Tapi jika ia telah melihat kesucian, maka hendaklah ia mandi."

Ibnu Abbas berkata lagi, "Demi Allah, sesungguhnya seorang wanita tidak akan pernah melihat darah yang merupakan darah setelah masa haidnya, melainkan hanya seperti basuhan air (kuah) daging."

Perlu dimaklumi bahwa hadits Ummu Salamah hanya menunjukan bahwa kebiasaan itu diperhitungkan, dan itu merupakan hal yang tidak diperselisihkan.

Adapun hadits Fatimah, ia merupakan salah satu dari tiga hadits yang padanya persoalan haid berotasi.

Pasal: Zhahir perkataan Al Khiraqi adalah, jika seorang wanita dapat membedakan (antara sifat darahya yang satu dan sifat darahnya yang lain), maka ia dapat berpatokan kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya tersebut, tanpa perlu mempertimbangkan terjadinya pengulangan. Pendapat ini pula yang merupakan zhahir perkataan Ahmad dalam pernyataannya yang kami riwayatkan darinya.

Seperti itu pula yang dikatakan oleh Ibnu Uqail. Sebab makna dari kemampuan dalam membedakan adalah, seseorang dapat membedakan sifat salah satu dari kedua darahnya, dan hal ini sudah bisa ditemukan sejak pertama kali. Pendapat seperti ini pula yang dikatakan oleh imam Asy-Syafi'i.

Namun Al Qadhi dan Abul Hasan Al Amidi berkata, "Seorang wanita yang dapat membedakan antara sifat darahnya yang satu dan sifat darahnya yang lain, hanya dapat berpatokan kepada kemampuannya dalam membedakan, jika hal itu telah terjadi dua atau tiga kali, sesuai dengan kedua riwayat yang menetapkan adat/kebiasaan."

Argumentasi kami adalah Sabda Nabi SAW,

---

[505] HR. Abu Daud (304) dan An-Nasa`i (1/123). Al Albani mengganggap hasan hadits tersebut.

إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ؛ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ، فَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

"Jika darah haid keluar maka tinggalkanlah shalat, dan jika ia hilang maka basuhlah darah darimu dan shalatlah."[506]

Dalam hadits ini Nabi memerintahkan wanita tersebut untuk meninggalkan shalat jika darah haidnya keluar, tanpa mempertimbangkan hal yang lain. Setelah itu beliau memperpanjang waktu meninggalkan shalat itu, sampai darah haidnya hilang. Selain itu, kemampuan dalam membedakan sifat darah yang satu dan sifat darah yang lain merupakan pertanda dengan sendirinya, sehingga tidak perlu ditambahkan hal lain lagi, seperti kebiasaan misalnya.

Sementara menurut Al Qadhi, wanita itu dapat berpedoman pada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya yang satu dan sifat darah yang lain, jika hal itu sesuai dengan kebiasaannya. Sebab jika itu sesuai dengan kebiasaannya, maka hal itu akan dianggap terjadi berulang kali, dan jika terjadi berulang kali maka itu menjadi suatu kebiasaan.

Pasal: Jika darah yang berwarna hitam itu tidak berubah-ubah, misalnya kamu melihat tiga hari darah hitam pada setiap bulan, kemudian darah hitam ini menjadi darah merah, dan darah merah ini melewati masa maksimal haid, maka hanya darah hitam itu saja yang merupakan darah haid. Tapi jika darah merah itu tidak melewati masa maksimal haid, maka seluruh darah (darah hitam dan darah merah) adalah darah haid. Sebab darah tersebut bisa menjadi darah haid, sehingga seluruhnya bisa menjadi darah haid, seperti jika seluruh darah tersebut adalah berwarna merah.

Jika darah yang berwarna hitam itu berubah-ubah, misalnya pada bulan pertama terlihat lima hari darah hitam, pada bulan kedua terlihat empat hari darah hitam, dan pada bulan ketiga terlihat tiga hari darah hitam; atau pada bulan pertama terlihat lima hari darah hitam, pada bulan kedua terlihat enam hari darah hitam, dan pada bulan ketiga terlihat tujuh hari darah hitam; atau pada bulan pertama terlihat lima hari darah hitam,

---

[506] Ibid, footnote 14.

pada bulan kedua terlihat empat hari darah hitam, dan pada bulan ketiga terlihat enam hari darah hitam; atau perubahan-perubahan yang lainnya, maka jika berdasarkan kepada pendapat kami, darah hitam itulah —dalam kondisi bagaimana pun— yang merupakan darah haid. Tapi jika berdasar kepada pendapat Al Qadhi, darah hitam itu bisa menjadi darah haid jika ia keluar sesuai dengan kebiasaan, yaitu terlihat tiga hari pada bulan pertama, lima hari pada bulan kedua, dan empat hari pada bulan ketiga. Adapun selebihnya (maksudnya darah yang keluar setelah darah hitam, —penerj), jika ia keluar secara berulang kali, maka itu adalah darah haid. Tapi jika ia keluar tidak berulang kali, maka itu bukanlah darah haid.

Berdasarkan kepada pendapat Al Qadi: wanita tersebut tidak dapat berpatokan kepada darah yang keluar pada bulan pertama dan kedua, kecuali terhadap keyakinan yang menjadi patokan bagi orang yang tidak dapat membedakan (sifat darahnya yang satu dari sifat darah yang lain). Jika wanita itu adalah wanita yang baru mulai haid, maka ia hanya boleh berpatokan kepada darah yang keluar dalam selama sehari semalam.

Tapi, apakah wanita dapat berpatokan kepada darah yang berulang kali keluar pada bulan ketiga atau keempat?

Hal itu didasarkan kepada dua riwayat mengenai pengulangan yang dapat menetapkan kebiasaan, dan hukum untuk wanita itu adalah hukum wanita yang baru mulai haid, yang (baru) melihat darah, namun darah tersebut tidak melewati masa maksimal haid. Darah merah bagi orang yang *mustahadhah* ini seperti kesucian pada wanita yang normal, sedang darah hitamnya adalah seperti darah haid pada wanita yang normal.

Jika wanita itu lupa dan darah hitam itu keluar pada pertengahan bulan, sementara kami katakan bahwa ia harus mengambil patokan dari awal bulan, maka dalam hal ini pun ia harus berpatokan dari awal bulan kepada patokan wanita yang lupa, meskipun darah yang keluar itu berwarna merah. ia tidak boleh pindah —dalam mengambil patokan— kepada darah hitam, hingga darah hitam itu keluar secara berulang kali. Jika darah hitam itu keluar secara berulang kali, maka ia boleh pindah kepadanya, dan kita dapat mengetahui bahwa darah hitam itu adalah haid. Dengan demikian, ia harus mengqada puasa wajib yang telah dilakukannya.

Pasal: Jika seorang wanita melihat darah hitam di antara dua

darah merah, atau melihat darah merah di antara dua hitam, dan darah tersebut terhenti sebelum masa maksimal haid, maka seluruh darah tersebut adalah darah haid jika itu terjadi secara berulang kali. Sebab darah merah identik dengan darah haid saat mendekati suci.

Jika darah merah melewati masa maksimal haid, sementara darah hitam sendiri hampir pantas menjadi darah haid, maka darah hitam itulah yang merupakan darah haid, sedangkan seluruh darah merah adalah darah *istihadhah.* Sebab darah merah yang pertama itu identik dengan darah merah yang kedua, dimana darah merah yang kedua telah kami putuskan sebagai darah *istihadhah.* Adapun darah yang hitam, ia disatukan dengan darah hitam yang lain, sehingga darah hitam inilah yang menjadi darah haid.

Dalam hal ini, tidak ada perbedaan apakah darah hitam itu sedikit atau banyak, jika darah hitam digabungkan dengan darah hitam lainnya dapat mencapai minimal masa haid dan tidak lebih dari masa maksimal haid, dan di antara kedua sisi darah hitam ini tidak ada sesuatu yang lebih dari masa maksimal haid.

Demikian pula, tidak ada perbedaan apakah darah merah itu sedikit atau banyak, jika masa keluarnya pantas menjadi masa suci. Tapi jika masa keluarnya tidak pantas menjadi masa suci, seperti jika darah merah itu keluar sedikit atau keluar kurang dari sehari –menurut salah satu dari dua riwayat—, maka darah merah ini disamakan dengan dua darah yang menghimpitnya (maksudnya disamakan dengan darah hitam sehingga menjadi darah haid, penerjemah), sebab jika darah merah ini independen/tidak digabungkan dengan dua darah yang menghimpitnya, tetap saja darah merah ini tidak dapat diputuskan sebagai masa suci. Jika darah merah itu mengalir/deras, maka itu lebih layak untuk menjadi darah haid.

Jika satu hari wanita itu melihat darah hitam, kemudian pada hari kedua ia melihat darah merah, lalu pada hari ketiga ia melihat darah hitam, lalu darah hitam itu menjadi merah dan darah merah ini melewati masa maksimal haid, maka darah hitam itu disatukan dengan darah hitam yang lain, sehingga masa haidnya adalah dua hari, sedangkan darah yang lainnya adalah darah *isithadhah.*

Tapi jika suatu hari wanita tersebut melihat darah hitam selama setengah hari, setelah itu darah hitam tersebut menjadi darah merah,

kemudian pada hari kedua ia melihat hal seperti itu juga, lalu pada hari ketiga ia melihat darah itu seluruhnya berwarna hitam, setelah itu darah hitam ini menjadi darah merah, dan darah merah ini melewati masa maksimal haid, jika kami katakan bahwa kesucian itu bisa terjadi kurang dari sehari, maka darah hitam tersebut disatukan dengan darah hitam lainnya, sehingga masa haidnya adalah dua hari. Tapi jika kami katakan bahwa kesucian itu tidak bisa terjadi kurang dari sehari, maka masa haidnya adalah tiga hari yang pertama, sedangkan selebihnya adalah darah *istihadhah.*

Jika wanita itu melihat darah hitam dalam sehari, kemudian setelah itu darah hitam tersebut menjadi darah merah, dan darah merah ini terus keluar sampai hari kesepuluh, lalu ia melihat darah tersebut seluruhnya berwarna hitam, kemudian darah hitam itu menjadi darah merah dan darah merah ini melewati masa maksimal haid, maka seluruh darah hitam tersebut adalah darah haid, juga darah hitam yang keluar pada setengah hari pertama.

Jika wanita itu melihat kering di antara darah hitam dan darah merah, baik selama sehari ataupun lebih, maka itu tidak mengubah ketetapan yang telah kami sebutkan. Sebab darah merah itu telah ditetapkan sebagai darah *istihadhah* sekalipun ia menyatu dengan darah hitam, apalagi kalau sampai terpisah darinya.

Pasal: Pembahasan dan perkembangan darah. Jika seorang wanita melihat lima hari darah hitam pada bulan pertama, lalu darah hitam itu menjadi darah merah, dan darah merah ini kontinyu, kemudian pada bulan kedua ia melihat hal yang sama dengan bulan pertama, kemudian pada bulan ketiga darah itu seluruhnya berwarna merah, kemudian pada bulan keempat ia melihat hal yang sama dengan bulan pertama, kemudian pada bulan kelima ia melihat lima hari darah merah, lalu darah merah ini menjadi darah hitam, dan darah hitam ini kontinyu, maka masa haidnya pada bulan pertama, kedua dan keempat adalah darah hitam. Sedangkan pada bulan ketiga dan kelima, ia tidak dapat membedakan sifat darah pada kedua bulan ini, sebab hukum darah hitam pada bulan yang kelima itu gugur karena telah melalui masa maksimal haid.

Jika kami katakan bahwa sebuah kebiasaan dapat ditetapkan dengan hanya dua kali kejadian, maka ia dapat menetapkan haid itu dari

bulan yang tiga, yaitu bulan ketiga, keempat, dan kelima.

Tapi jika kami katakan bahwa kebiasaan itu hanya dapat ditetapkan dengan tiga kali kejadian, maka ia dapat menetapkan haid itu dari bulan yang kelima, sebab ia telah melihat apa yang terjadi pada bulan yang kelima itu pada tiga bulan (sebelumnya).

Namun menurut satu pendapat, kebiasaan tidak dapat ditetapkan bagi wanita seperti itu, dan ia harus berpatokan kepada apa yang telah menjadi patokannya pada bulan kelima, yaitu berupa darah hitam. Sebab darah hitam inilah yang paling identik dengan darah haid.

Pasal: Jika seorang wanita melihat darah hitam selama lima belas hari dan darah merah selama lima belas hari. Pada kasus demikian maka seluruh darah hitam inilah yang merupakan darah haid, sebab darah hitam inilah yang paling pantas menjadi darah haid. Selian itu, ia pun telah melihat tanda-tanda haid pada darah hitam ini, sehingga keberadaan darah hitam itu dapat ditetapkan sebagai darah haid.

93. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika darah wanita itu tidak terpisah, dan ia mempunyai hari-hari yang diketahuinya pada setiap bulannya, maka ia tidak boleh shalat pada hari-hari (yang diketahuinya) itu, dan harus mandi jika telah melewatinya."

Ini merupakan bagian kedua —dari wanita yang *mustahadhah*—, yaitu wanita yang mempunyai kebiasaaan tertutup oleh darahnya, namun ia tidak dapat membedakan (sifat darahnya), karena darahnya itu tidak terpisah-pisah. Yang dimaksud dengan terpisah-pisah adalah, sifat darahnya itu tidak dapat dibedakan dan dipisahkan antara sebagiannya atas sebagian yang lain, seperti yang telah kami sebutkan pada wanita yang dapat membedakan sifat darahnya.

Demikian juga jika sifat darahnya dapat dibedakan, namun darah yang pantas menjadi darah haid itu berlangsung dalam waktu yang kurang dari masa minimal haid atau lebih dari masa maksimalnya. Darah yang seperti ini merupakan darah yang tidak dapat dibedakan.

Jika wanita mempunyai (hari-hari) yang menjadi kebiasaan (haid baginya), sebelum ia mengalami *istihadhah,* maka ia dapat berpatokan pada hari-hari tersebut, dan mandi ketika hari-hari itu telah berlalu, kemudian berwudhu untuk setiap waktu shalat, dan melaksanakannya.

Pendapat inilah yang dikatakar oleh Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i.

Namun Malik berkata, "Kebiasaan itu tidak diperhitungkan, sebab yang diperhitungkan adalah kemampuan dalam membedakan sifat darah yang satu atas sifat darah yang lain. Jika ia tidak dapat membedakan sifat darahnya, maka ia harus bersuci tiga hari setelah masa biasa haidnya berlalu, jika masa biasa haid itu tidak lebih dari lima belas hari. Setelah masa (tiga hari) itu, ia adalah wanita yang *mustahadhah.* Malik berargumentasi dengan hadits Fatimah yang telah kami sebutkan.

Adapun argumentasi kami adalah hadits Ummu Salamah. Di lain pihak, dalam hadits Fatimah pun diriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda kepadanya,

دَعِي الصَّلاَةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي.

"Tinggalkanlah shalat sesuai dengan hari-hari dimana engkau biasa haid pada hari-hari tersebut, kemudian mandilah engkau dan shalatlah (setelahnya)."

Hadits tersebut disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim. Dalam satu redaksi, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ، فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا، فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

"Jika datang haid, maka tinggalkanlah shalat. Namun jika kadar darah haid telah berlalu, maka basuhlah darah darimu, dan shalatlah."

Hadits tersebut disepakati oleh Al Bukhari dan Muslim. Ummu Habibah meriwayatkan bahwa dirinya bertanya kepada Nabi SAW tentang darah. Beliau kemudian bersabda kepadanya,

امْكُثِي قَدْرَ مَا كَانَتْ تَحْبِسُكِ حَيْضَتُكِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي.

"Berdiam dirilah (engkau) sesuai dengan kadar dimana (darah) haidmu menahanmu, kemudian mandilah dan shalatlah (engkau)."

Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim. Adi bin Tsabit meriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda tentang wanita *mustahadhah,*

تَدَعُ الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَصُوْمُ وَتُصَلِّي وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ.

"Dia (harus) meninggalkan shalat pada hari-hari haid-nya, kemudian ia harus mandi, puasa, dan shalat. ia harus berwudhu pada setiap shalat."

Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. Dalam hadits tersebut tidak terdapat argumentasi yang menunjukan tentang meninggalkan kebiasaan bagi wanita yang tidak dapat membedakan sifat darahnya.

Pasal: Tidak ada perbedaan dalam madzhab Hanbali bahwa adat/kebiasaan itu tidak dapat ditetapkan dengan hanya sekali kejadian.

Namun zhahir madzhab Asy-Syafi'i menyatakan bahwa adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan hanya sekali kejadian. Walau begitu, ada sebagian penganut mazhab Asy-Syafi'i yang menyatakan bahwa adat itu hanya dapat ditetapkan dengan dua kali kejadian/bukan dengan sekali kejadian. Sebab wanita yang untuknya Ummu Salamah meminta fatwa kepada Rasulullah, dikembalikan oleh beliau kepada bulan yang dekat dengan bulan *istihadhah.* Selain itu, juga karena bulan yang dekat dengan bulan *istihadhah* tersebut merupakan bulan yang paling dekat dengannya, sehingga wanita itu pun wajib dikembalikan kepadanya.

Adapun argumentasi kami adalah, bahwa kata adat/kebiasaan (*Al-Adah*) itu diambil dari pengulangan *'Al mu'awadah',* dan suatu pengulangan tidak akan terjadi hanya dengan sekali kejadian. Dengan demikia, hadits yang telah disebutkan itu adalah argumentasi yang mendukung kami. Sebab beliau bersabda,

لِتَنْظُرْ عِدَّةَ الأَيَّامِ وَاللَّيَالِي الَّتِي كَانَتْ تَحِيْضُهُنَّ قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا.

"Hendaklah ia memperhatikanlah bilangan hari dan malam dimana ia (biasa) mengalami haid (pada hari dan malam tersebut), sebelum apa yang telah menimpanya itu terjadi."

Dalam hadits tersebut mengabarkan tentang terus menerus dan keberulang-ulangnya pekerjaaan tersebut (yang dimaksud dengan pekerjaan di sini adalah haid, —penerj), dan ke-*dawam*-an dan keberulang-ulangnya tidak akan tercipta dengan hanya sekali kejadian. Oleh karena itulah tidak dikatakan kepada orang yang sekali mengerjakan pekerjaan, "Dia selalu mengerjakan."

Dalam hadits yang lain dinyatakan,

تَدَعُ الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا.

"Dia harus meninggalkan shalat pada Aqra`-nya (hari-hari haid)."

Kata *Aqra`* adalah jamak, dan yang paling sedikit dari bentuk sebuah jamak adalah tiga. Perlu diketahui bahwa seluruh hadits yang menunjukan tentang adat/kebiasaan itu selalu menunjukan akan hal ini. Selain itu, kita pun tidak akan memahami bahwa sesuatu pekerjaan merupakan adat/kebiasaan jika ia hanya terjadi sekali, melainkan harus sering.

Selanjutnya, dalam madzhab Hanbali terjadi perbedaan riwayat tentang apakah adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan dua kali kejadikan atau dengan tiga kali?

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan dua kali jadian. Sebab kata adat/kebiasaan itu diambil dari pengulangan, dan pengulangan itu terjadi pada kedua kali.

Namun diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa adat/kebiasaan itu tidak dapat ditetapkan kecuali dengan tiga kali kejadian, sesuai dengan zhahir hadits-hadits yang menunjukan atas hal ini. Selain itu, juga karena

adat/kebiasaan hanya dikatakan untuk sesuatu yang banyak/sering, dan jumlah yang paling sedikit dari sesuatu yang dianggap banyak/sering adalah tiga. Lebih dari itu, juga karena sebagian besar dari sesuatu yang dianggap berulang-ulang itu dianggap tiga kali (terjadi), seperti hari-hari *khiyar* dalam *masharah.*

Pasal: Adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan kemampuan untuk membedakan —darah yang satu atas darah yang lain—. Jika seorang wanita melihat darah hitam dalam tiga bulan —atau dua bulan menurut riwayat yang lain—, kemudian darah hitam itu berubah menjadi darah merah, dan darah merah ini kontinyu, kemudian pada seluruh bulan yang lainnya darah itu menjadi tidak jelas, maka kebiasaannya adalah pada masa darah yang berwarna hitam itu.

Pasal: Adat/kebiasaan itu ada dua bagian: *Pertama,* adat/kebiasaan yang berkesesuaian. *Kedua,* adat/kebiasaan yang tidak bersesuaian.

Adat yang bersesuaian adalah kebiasaan yang terjadi selama beberapa hari secara merata, misalnya (mengalami haid) selama empat hari dalam setiap bulannya. Jika wanita (yang mempunyai kebiasan seperti ini) keluar darah secara terus menerus sehingga melewati masa maksimal haid, maka ia harus berpatokan kepada empat hari tersebut (maksudnya, ia harus menganggap darah yang keluar pada empat hari tersebut sebagai darah haid, adapun selebihnya adalah darah *isthadhah,* —penerj).

Adapun adat yang tidak bersesuaian, jika adat yang tidak berkesesuaian ini terjadi secara beraturan, misalnya seorang wanita melihat darah haid pada bulan pertama selama tiga hari, pada bulan kedua selama empat hari, dan pada bulan ketiga selama lima hari, kemudian bulan selanjutnya (bulan keempat) ia kembali kepada tiga hari, bulan berikutnya lagi (bulan kelima) kembali kepada empat hari, dan seterusnya seperti yang telah terjadi sebelumnya, jika suatu bulan wanita ini haid dan ia mengetahui bahwa bilangan hari haidnya pada bulan tersebut kembali kepada bilangan hari haid dalam bulan yang mana, maka ia harus memfungsikan pengetahuannya itu, kemudian ia mengikuti kebiasan bilangan hari haid setelah bulan yang diketahuinya itu, kemudian mengikuti kebiasaan bilangan hari haid setelah bulan yang diketahuinya itu, sesuai dengan kebiasaannya.

Tapi jika ia lupa tentang bilangan hari haidnya pada suatu bulan, ia kembali kepada bilangan hari haid dalam bulan yang mana, maka kita menetapkan hari haidnya pada bulan tersebut pada hal yang diyakini, yaitu tiga hari. Setelah melewati tiga hari ini, ia harus mandi dan melaksanakan shalat untuk hari-hari yang lain dalam bulan tersebut. Jika —setelah lupa— ia yakin bahwa bilangan hari haidnya pada bulan tersebut tidak kembali bilangan hari haid dalam bulan pertama [tiga hari], namun ia ragu apakah bilangan hari haidnya pada bulan tersebut kembali kepada bulan yang kedua ataukah kembali kepada bulan ketiga, maka ia harus berpatokan kepada empat hari, sebab empat hari inilah yang merupakan jumlah hari haid yang diyakini. Selanjutnya, pada dua bulan berikutnya ia harus berpatokan kepada tiga hari- tiga hari, dan pada bulan yang keempat berpatokan kepada empat hari, kemudian ia kembali lagi kepada tiga hari. Demikianlah seterusnya untuk selama-lamanya.

Akan dianggap cukup baginya sekali mandi ketika bilangan hari haid yang menjadi patokannya telah berlalu/habis, seperti wanita yang lupa -akan bilangan hari haidnya— ketika ia berpatokan kepada masa haid yang paling sedikit. Sebab jumlah hari haid yang lebih dari apa yang diyakininya itu masih disangsikan. Oleh karena itulah kami tidak mewajibkan mandi karena adanya kesangsian tersebut.

Namun demikian, ada kemungkinan juga ia diwajibkan mandi ketika masa haid yang paling maksimal telah berlalu. Sebab keyakinan mengenai keberadaan dirinya sebagai orang yang sedang haid tetap ada, sedangkan keberadaan dirinya sebagai orang yang telah suci akibat mandi (maksudnya mandi setelah melewati masa minimal haid, penerjemah) merupakan suatu hal yang masih disangsikan. Sementara, keyakinan itu tidak dapat dihilangkan oleh keraguan.

Lebih dari itu, juga karena wanita itu pun diyakini wajib mandi pada salah satu hari yang tiga, yaitu hari kelima, namun hal itu tidak jelas baginya. Di lain pihak, keabsahan shalatnya pun tergantung kepada mandi tesebut.

Oleh karena itulah mandi menjadi suatu kewajiban baginya, agar ia dapat keluar dari apa yang menjadi kewajibannya melalui jalur yang meyakinkan, seperti orang yang lupa pernah meninggalkan shalat pada suatu hari, namun ia tidak mengetahui hari apakah itu. Pendapat yang kedua (kewajiban mandi setelah melewati masa maksimal haid) adalah

pendapat lebih shahih, karena alasan yang telah kami sebutkan. Pendapat ini berbeda dengan wanita yang lupa tentang kembali ke bulan manakah bilangan hari haidnya pada bulan terkait. Sebab wanita yang lupa tidak tahu kalau masa haidnya (pada bulan tersebut) bertambah dari jumlah hari yang dijadikannya sebagai patokan, sedangkan wanita ini yakin bahwa masa haidnya bertambah dari jumlah hari yang ia jadikan sebagai patokan, dimana keabsahan shalatnya tergantung kepada mandinya dari haid tersebut.

Oleh karena itulah mandi menjadi suatu kewajiban baginya. Berdasar kepada hal ini, ia diwajibkan mandi lagi setelah hari yang kelima pada setiap bulan. Jika ia berpatokan meninggalkan puasa pada bulan Ramadhan selama tiga hari, maka ia harus mengqadha selama lima hari. Sebab kewajiban puasa tetap ada dalam tanggungannya, dan kita tidak pernah tahu bahwa dua hari puasa yang telah dilakoninya itu memang telah menggugurkan kewajiban dari dirinya, sehingga kewajiban puasa itu pun tetap pada asalnya.

Ada kemungkinan pula ia diwajibkan mandi tiga kali pada setiap bulannya: (1) mandi setelah hari ketiga, (2) mandi setelah hari keempat, dan (3) mandi setelah hari kelima. Sebab pada salah satu bulan ia mempunyai kewajiban untuk mandi setelah hari keempat, dan setiap bulan ada kemungkinan merupakan bulan dimana ia wajib mandi setelah hari yang keempat itu. oleh karena itulah ia wajib mandi seperti yang kami katakan pada hari yang kelima.

Jika adat yang tidak bersesuaian itu terjadi secara tidak beraturan, misalnya seorang wanita haid pada bulan pertama selama tiga hari, bulan kedua selama lima hari, bulan ketiga selama empat hari, dan semisalnya, jika ketidak beraturan itu dapat ditentukan dan menjadi kebiasaannya dalam bentuk yang tidak berbeda-beda, maka hukum haid dalam hal ini adalah hukum pada permasalahan sebelumnya (adat yang berbeda-beda yang terjadi secara beraturan). Tapi jika tidak dapat ditentukan, maka wanita ini harus berpatokan kepada masa haid yang paling sedikit dari semua bulan, yaitu tiga hari jika memang tidak ada yang lebih sedikit dari tiga hari ini. ia harus mandi setelah tiga hari ini.

Dalam Pasal ini Ibnu Uqail menyebutkan: dalam analogi madzhab ada riwayat yang kedua, yaitu bahwa wanita ini harus berpatokan kepada masa haidnya yang paling banyak pada setiap bulannya, seperti wanita

yang lupa akan bilangan hari haidnya, dimana wanita pelupa ini kemudian berpatokan kepada jumlah hari haid yang paling banyak bagi dirinya.

Namun riwayat yang kedua ini tidak sah, sebab mengandung unsur memerintahkan wanita untuk meninggalkan shalat, juga menggugurkan kewajiban shalat atas dirinya, sementara kewajiban shalat atas dirinya itu merupakan hal yang diyakini. Ketika kita memerintahkannya meninggalkan shalat selama lima hari pada setiap bulannya, sedang kita tahu bahwa kewajiban shalat tersebut pada dirinya dalam dua hari pada suatu bulan, dan satu pada bulan yang lain. Dengan demikian, kita telah memerintahkannya untuk meninggalkan shalat wajib secara meyakinkan. Oleh karena itulah hal tersebut tidak halal, dan kewajiban shalat bagi dirinya itu tidak dapat digugurkan oleh ketidakjelasan, seperti orang yang lupa meninggalkan shalat pada suatu hari, namun ia tidak tahu hari apakah itu. Wanita (dalam kasus) ini berbeda dengan wanita yang lupa akan kebiasaan hari haidnya, sebab kita tidak mengetahui kewajiban shalat baginya secara meyakinkan, sementara yang menjadi dasar adalah keberadaan haid dan gugurnya kewajiban shalat, sehingga ia pun tetap berada dalam dasar tersebut.

Pasal: seorang wanita tidak akan bisa menjalani masa *iddah*, hingga ia mengetahui bulan, masa haid, dan masa sucinya. Bulan seorang wanita adalah ibarat sebuah masa dimana pada masa itulah ia mengalami haid dan suci. Masa minimal bagi bulan seorang wanita adalah empat belas hari ia mengalami masa haid, dan tiga belas hari mengalami masa suci. Jika kami katakan bahwa minimal masa suci itu lima belas hari, maka masa bulan yang paling pendek adalah enam belas hari dan maksimalnya tidak terbatas. Sebab masa maksimal suci itu tidak terbatas. Umumnya itulah bulan yang diketahui oleh orang-orang.

Jika seorang wanita mengetahui bahwa bulannya adalah tiga puluh hari, masa haidnya adalah lima hari dan masa sucinya adalah dua puluh lima hari, dan ia pun mengetahui awal masa sucinya, maka ia adalah wanita yang sedang menjalani masa *iddah.*

Jika ia mentahui hari-hari haid dan hari-hari sucinya, maka sesungguhnya ia telah mengetahui bulannya. Tapi jika ia mengetahui hari-hari haidnya namun tidak mengetahui hari-hari sucinya, atau mengetahui hari-hari sucinya namun tidak mengetahui hari-hari haidnya,

maka ia bukanlah wanita yang sedang menjalani masa *iddah.* Namun demikian, ketika ia tidak mengetahui jumlah bulannya, maka kami mengembalikannya kepada yang umum, sehingga kami menganggapnya haid pada setiap bulannya, sebagaimana halnya kami mengembalikannya bilangan hari haid kepada enam atau tujuh hari, sebab enam dan tujuh hari inilah yang umum.

Pasal: Bagian ketiga dari bagian wanita yang *mustahadhah* adalah wanita yang terbiasa mengalami *istihadhah* dan ia dapat membedakan darahnya. Wanita ini adalah wanita terbiasa mengalami *istihadhah*, dan sifat darahnya pun dapat dibedakan dimana sebagiannya berwarna hitam dan sebagian lainnya berwarna merah.

Jika darah hitam itu keluar pada masa biasa haid, maka kebiasaan ini telah sesuai dengan kemampuan membedakan sifat darah, sehingga keduanya (kebiasaan dan kemampuan untuk membedakan sifat darah) harus diamalkan.

Tapi jika darah hitam itu lebih banyak dari masa biasa haid atau lebih sedikit darinya, namun ia pantas menjadi darah haid, maka dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, kemampuan dalam membedakan sifat darah harus lebih dikedepankan dan diaplikasikan, sementara kebiasaan harus ditinggalkan. Ini adalah zhahir ucapan Al Khiraqi, berdasar kepada ucapannya, "Dan, ia termasuk wanita yang dapat membedakan —antara sifat darahnya yang satu dan sifat darahnya yang lain—, maka ia harus meninggalkan shalat pada masa awalnya (haid)."

Al Khiraqi tidak membedakan antara wanita yang sedang menjalani masa *iddah* dan wanita yang lainnya. Namun dalam hal mengembalikan wanita tersebut kepada kebiasaan, Al Khiraqi mensyaratkan agar darah wanita itu tidak menyatu. Ini pula yang menjadi zhahir madzhab Asy-Syafi'i, sebab sifat darah merupakan tanda, sedangkan adat adalah masa yang tergugurkan. Selain itu, juga karena darah tersebut merupakan sesuatu yang keluar dari (kemaluan), yang mewajibkan mandi, sehingga harus dikembalikan kepada dasarnya, seperti mani.

Kedua, zhahir perkataan Ahmad menyatakan bahwa adat/kebiasaan itu dipertimbangkan. Inilah pendapat mayoritas para sahabat, sebab

Ummu Habibah dan wanita yang untuknya Ummu Salamah meminta fatwa (kepada nabi), dikembalikan oleh beliau kepada kebiasaannya. Dalam hal ini, beliau tidak membedakan dan juga tidak memerinci antara wanita yang dapat membedakan sifat darahnya atau yang lainnya.

Selain itu, dalam hadits Fatimah pun diriwayatkan bahwa Nabi mengembalikannya kepada kebiasaan. Namun dalam redaksi yang lain, Nabi mengembalikannya kepada kemampuan dalam membedakan sifat darahnya. Dengan demikian, kedua riwayat itu bertentangan, sementara hadits-hadits lainnya bebas dari rintangan apapun. Oleh karena itu, hadits-hadits tersebut harus diamalkan, sementara hadits Fatimah merupakan jelask permasalahan yang sama dan ia pun menceritakan keadaaanya. Ada kemungkinan ia telah memberitahukan kepada Nabi bahwa ia tidak mempunyai kebiasaan, atau nabi mengetahui hal itu dari orang lain selain Fatimah, atau dari indikasi-indikasi keadannya.

Adapun hadits Adi bin Tsabit adalah umum untuk setiap wanita yang *mustahadhah,* sehingga ia menjadi lebih utama untuk diamalkan. Sebab adat itu lebih kuat, karena petunjuknya tidak dapat dibatalkan. Sementara warna darah, jika melebihi masa maksimal haid, maka petunjuknya menjadi batal. Berdasar kepada hal itu, sesuatu (maksudnya adat/kebiasaan) yang petunjuknya tidak batal adalah lebih kuat dan lebih utama untuk diamalkan.

Pasal: Haid lalu *istihadhah*. Wanita mana pun yang haidnya berlangsung selama lima hari semenjak awal bulan, kemudian ia mengalami *istihadhah,* hingga melihat tiga hari darah hitam pada setiap awal bulan, maka kelompok yang lebih mengedapankan adat/kebiasaan menyatakan, "Dia harus berpatokan pada lima hari untuk setiap bulannya, sebagaimana lima hari itulah yang menjadi patokannya sebelum ia mengalami *istihadhah.*"

Namun kelompok yang lebih mengedepankan kemampuan dalam membedakan sifat darah, menjadikan haidnya selama tiga hari, di mana darah hitam itu terlihat pada tiga hari tersebut. Hanya saja, mereka menyatakan bahwa wanita itu tidak boleh meninggalkan shalat selepas tiga hari pada bulan yang pertama itu. Sebab kita tidak akan tahu bahwa ia sedang *istihadhah* kecuali bila darah itu telah melewati masa maksimal haidnya, sementara kita tidak dapat mengetahui hal ini pada bulan yang pertama. Jika darah itu melewati masa maksimal haid pada bulan yang

pertama, maka kita bisa mengetahui bahwa darah itu adalah darah *istihadhah,* sehingga pada bulan yang kedua wanita itu tidak boleh berpatokan kepada darah setelah darah hitam.

Jika wanita itu melihat sepuluh hari darah hitam pada setiap bulan, kemudian darah hitam itu berubah menjadi darah merah dan darah merah ini berlangsung secara kontinyu, maka menurut kelompok yang mengatakan bahwa wanita itu tidak boleh mempertimbangkan sesuatu yang lebih dari masa biasa haid hingga hal itu terjadi secara berulang-ulang, mereka menyatakan bahwa wanita itu tidak haid pada dua atau tiga bulan pertama kecuali hanya lima hari, sesuai dengan kebiasaannya.

Namun kelompok yang mengatakan bahwa: ketika seorang wanita haid melebihi masa biasa haidnya, maka ia harus berpatokan kepada kelebihan itu pada kali pertama ia haid, mereka menetapkan bahwa ia haid pada bulan pertama selama lima belas hari, setelah itu ia harus mandi dan shalat, dan pada bulan kedua ia harus berpatokan kepada hari-hari dimana dirinya biasa haid.

Mengenai hari biasa haid ini ada dua pendapat:

Pertama, lima hari pertama pada setiap bulan menurut kelompok yang lebih mengedapankan adat ketimbang kemampuan dalam membedakan sifat darah.

Kedua, sepuluh hari menurut kelompok yang lebih mengedepankan kemampuan dalam membedakan sifat darah ketimbang adat dan juga tidak mempertimbangkan harus terjadi pengulangan.

Jika hal itu berlangsung selama tiga bulan secara berturut-turut, maka Al Qadhi berkata, "Wanita itu harus berpatokan kepada sepuluh hari pada bulan keempat, sesuai dengan riwayat (pendapat) di atas. Sebab masa biasa haid itu dapat ditetapkan dengan berulangkalinya keluar darah hitam. Namun ada kemungkinan pula wanita itu tidak boleh berpatokan kepada darah yang keluar melebihi masa biasa haidnya, jika merujuk kepada pendapat yang lebih mengedepankan adat ketimbang kemampuan dalam membedakan sifat darah. Sebab jika kita menjadikan darah yang melebihi masa biasa haid ini sebagai darah haid, maka kita akan menjadikan darah yang keluar kurang dari masa haid –karena berulang kali terjadi- sebagai darah *istihadhah,* sehingga ia tidak dapat mengambil patokan ketika ia melihat darah hitam selama tiga hari, kemudian darah

hitam ini menjadi darah merah lebih dari tiga hari, padahal persoalannya bukan seperti itu.

Pasal: Haid lalu *istihadhah*. Jika haid seorang wanita berlangsung selama lima hari sejak awal bulan, kemudian ia mengalami *istihadhah*, sehingga ia melihat lima hari darah hitam, lalu darah hitam itu menjadi darah merah, dan darah merah ini berlangsung terus, maka darah yang hitam merupakan darah haid. Hal ini tidak diperselisihkan lagi, sebab darah yang hitam itu keluar sesuai dengan masa biasa haid dan *tamyiz*.

Tapi jika ia melihat darah merah di posisi darah hitam dalam kasus di atas, kemudian darah merah ini menjadi darah hitam, dan darah hitam ini kontinyu, maka hukum darah hitam itu gugur karena telah melewati masa maksimal haid, dan darah haid wanita itu sendiri adalah darah merah, sebab darah merah ini sesuai dengan masa biasa dirinya haid.

Jika wanita itu melihat darah merah pada masa biasa haid, kemudian ia melihat lima hari darah hitam, lalu darah hitam ini menjadi merah, dan darah merah ini berlangsung terus, maka menurut kelompok yang lebih mengedepankan adat, haid wanita ini adalah pada masa dirinya biasa haid. Jika darah hitam itu keluar secara berulang kali, maka Al Qadhi berkata, "Darah hitam ini menjadi darah haid." Adapun menurut kelompok yang lebih mengedepankan *tamziy* (kemampuan dalam membedakan sifat darah yang satu atas sifat darah yang lain), mereka menjadikan darah hitam ini sebagai darah haid.

94. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seorang wanita mempunyai hari-hari —haid— yang terlupakan olehnya, maka ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari —sebagai masa haidnya— pada setiap bulan."

Wanita yang dibahas di sini adalah bagian keempat dari wanita yang *musthadhah:* wanita yang tidak terbiasa tertutup oleh darahnya, dan ia pun tidak dapat membedakan antara sifat darahnya yang satu atas darahnya yang lain. Wanita dengan tipe ini ada dua jenis:

Pertama, wanita yang lupa. ia mempunyai tiga kondisi:

1. Wanita yang lupa akan waktu dan bilangan/jumlah hari haidnya. Wanita ini oleh para ahli fikih dinamakan dengan wanita yang bingung (*mutahayirah*).

2. Wanita yang lupa akan bilangan haidnya, namun ingat akan waktu haidnya.

3. wanita ingat akan bilang haidnya namun lupa akan waktu haidnya.

Wanita yang lupa akan waktu dan bilangan hari haidnya adalah wanita yang hukumnya telah disebutkan oleh Al Khiraqi. Wanita ini harus menetapkan enam atau tujuh hari —sebagai hari haidnya— pada setiap bulannya. Itulah masa haidnya. Setelah melewati masa itu, ia harus mandi, dan selanjutnya ia menjadi wanita yang sedang *mustahdhah* yang boleh untuk berpuasa, shalat dan thawaf mengelilingi ka'bah. Namun diriwayat diriwayatkan dari Ahmad, "Wanita itu harus berpatokan kepada masa minimal haid (sebagai masa haidnya)."

Selanjutnya, jika wanita ini mengetahui bulannya —jumlah hari dalam bulannya adalah berbeda dengan jumlah hari pada bulan yang sudah diketahui— maka ia harus berpatokan kepada bulannya yang berbeda itu. Namun jika ia tidak mengetahui bulannya, maka ia harus berpatokan kepada bulan yang sudah diketahui, sebab bulan yang sudah diketahui inilah bulan yang umum.

Namun Asy-Syafi'i berkata tentang wanita yang lupa akan waktu dan bilangan hari haidnya, "Ia tidak mempunyai haid secara meyakinkan, dan seluruh waktunya adalah disangsikan. ia harus mandi untuk semua shalat, dan puasa, namun ia tidak boleh digauli oleh suaminya." Tapi Asy-Syafi'i mempunyai *qaul* yang lain, "Dia harus berpatokan kepada yang diyakini, sebab seluruh waktunya adalah disangsikan. Aisyah pernah meriwayatkan bahwa Ummu Habibah mengalami *istihadhah* selama tujuh tahun, kemudian ia bertanya kepada Nabi, lalu beliau memerintahkannya mandi untuk setiap shalat."[507] Hadits ini disepakati oleh Bukhari dan Muslim.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Hamnah binti Jahsy, ia berkata, "Aku pernah keluar darah sangat banyak selepas masa haid (*istihadhah*), lalu aku mendatangi Nabi SAW untuk meminta fatwa kepada beliau. Aku menemukan beliau sedang di rumah saudariku yaitu Jainab binti Jahsy. Aku berkata, 'Ya Rasulullah aku pernah keluar darah sangat banyak selepas masa haid (*istihadhah*). Apa yang akan

---

[507] HR. Al Bukhari (*Fath Al Bari*/1/327) dan Muslim (1/263).

engkau perintahkan kepadaku dalam hal ini? Sungguh, darah ini telah mengahalangi untuk berpuasa dan shalat.' Beliau menjawab, *'Aku akan memerintahkan kepadamu (agar menggunakan) kain, (karena) sesungguhnya kain itu dapat menghilangkan darah.'* Aku berkata, 'Darah itu lebih banyak dari itu. Sesungguhnya aku keluar darah sangat deras.' Nabi SAW bersabda,

سَآمُرُكِ أَمْرَيْنِ: أَيَّهُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأَ عَنْكِ، فَإِنْ قَوِيتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ، فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنْ الشَّيْطَانِ، فَتَحَيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكِ قَدْ طَهُرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ فَصَلِّي أَرْبَعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً أَوْ ثَلاثًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي، فَإِنَّ ذَلِكِ يُجْزِئُكِ، وَكَذَلِكِ فَافْعَلِي كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوِيتِ أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حَتَّى تَطْهُرِينَ، وَتُصَلِّينَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا ثُمَّ تُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ، وَتَغْتَسِلِينَ لِلصُّبْحِ فَافْعَلِي، وَصُومِي إِنْ قَوِيتِ عَلَى ذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَهُوَ أَعْجَبُ الأَمْرَيْنِ إِلَيَّ.

'Aku akan memerintahkan kepadamu dua hal; Mana pun di antara kedua hal itu yang engkau kerjakan, itu cukup bagimu. Jika engkau mampu atas kedua hal tersebut, maka engkaulah yang lebih tahu (akan hal itu).' Nabi kemudian bersabda, *'Sesungguhnya itu adalah penyakit yang bersumber dari setan. Maka engkau akan haid selama enam atau tujuh hari dalam pengetahuan Allah, lalu mandilah. Jika engkau melihat bahwa dirimu telah suci dan kering, maka shalatlah engkau dalam (dua puluh empat hari) dua puluh empat malam, atau dua puluh tiga hari dua puluh tiga malam, dan berpuasalah engkau. Sesungguhnya hal itu cukup bagimu. Demikian, kerjakanlah (hal itu) olehmu, sebagaimana kaum wanita (lain) haid pada masa haidnya dan (juga) sebagaimana mereka bersuci pada masa sucinya. Jika engkau mampu untuk menangguhkan shalat Zhuhur dan menyegerakan shalat Ashar, lalu engkau mandi hingga engkau suci dan menunaikan shalat Zhuhur dan Ashar itu secara sekaligus, serta menangguhkan shalat Maghrib dan menyegerakan Isya,*

lalu engkau mandi dan menyatukan kedua shalat tersebut, kemudian engkau mandi untuk shalat shubuh, maka lakukanlah (hal itu olehmu), dan berpuasalah (engkau) jika engkau mampu atas hal itu." Rasulullah SAW kemudian bersabda, *"Itu adalah satu dari dua hal yang paling mengagumkan bagiku."*[508]

Hadits itu diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah hadits *hasan shahih*." At-Tirmidzi berkata lagi, "Aku pernah bertanya kepada Al Hasan tentang hadits itu. Lalu ia menjawab, 'Hadits ini adalah hadits *hasan*'." Hadits itu pun diriwayatkan dari Ahmad, dan zhahir hadits itu menetapkan hukum wanita yang lupa. Sebab Nabi tidak meminta penjelasan kepada Hamnah; apakah ia wanita yang baru mulai haid atau wanita yang lupa akan masa dan bilangan haidnya. Andai memang keadaannya berbeda, niscaya beliau akan meminta penjelasan dan bertanya kepada Hamnah.

Namun demikian, kemungkinan bahwa Hamnah adalah seorang wanita yang lupa adalah lebih besar. Sebab Hamnah adalah seorang wanita yang sudah tua. Seperti itulah yang dikatakan oleh Ahmad. Walau begitu, Nabi tidak bertanya kepada Hamnah tentang kemampuannya dalam membedakan sifat darah. Sebab dari perkatannya menjelaskan kwantitas dan sifat darah yang banyak mengandung jawaban sehingga tidak dirasa perlu mengajukan pertanyaan.

Beliau juga tidak bertanya kepada Hamnah apakah ia mempunyai hari-hari dimana dirinya biasa haid, sehingga ia dapat dikembalikan kepada hari-hari tersebut. Sebab nabi tidak perlu mengajukan pertanyaan itu, karena beliau mengetahui hal itu, sebab hal itu telah diketahui secara luas.

Nabi juga telah memerintahkan hal itu kepada saudara Hamnah yaitu Ummu Habibah, sehingga dalam hal ini tidak akan kemungkinan lain selain bahwa Hamnah memang seorang wanita yang lupa akan masa dan bilangan haidnya.

Lebih dari, Hamnah adalah wanita mempunyai masa haid, namun masa haid tersebut diketahui kwantitasnya, sehingga ia dapat

---

[508] HR. Abu Daud (287), At-Tirmidzi (128), dan Ahmad (6/439). Hadits ini dianggap *hasan* oleh Al Albani.

dikembalikan kepada waktu umum dimana kaum wanita biasa mengalami haid, seperti wanita yang baru mulai haid. Juga karena Hamnah adalah wanita yang terbiasa *mustahdhah* dan ia pun tidak dapat membedakan sifat darahnya, sehingga ia itu identik dengan wanita yang baru haid.

Adapun perkataan mereka yang menyatakan bahwa Hamnah mempunyai hari-hari yang diketahui, maka kami katakan bahwa pengetahuan itu telah lenyap, sehingga keberadaannya pun menjadi seperti tiada.

Adapun mengenai perintah Rasulullah kepada Ummu Habibah agar ia mandi untuk setiap shalat, itu adalah perintah yang sunnah, seperti perintahnya kepada Ummu Hamnah dalam hadits ini. Sebab Ummu Habibah itu mempunyai hari-hari dimana dirinya biasa haid, dan beliau mengembalikannya kepada hari-hari tersebut. Ummu Habibah adalah wanita yang untuknya Ummu Salamah meminta fatwa. Selain itu, hadits Ummu Habibah pun diriwayatkan dari Zuhri, dan Laits bin Sa'd mengingkari hadits tersebut. Al-Laits berkata, "Ibnu Syihab tidak menyebutkan bahwa Rasulullah pernah memerintahkan agar Ummu Habibah mandi untuk setiap shalat. Akan tetapi, mandi tersebut merupakan sesuatu yang ia lakukan dengan sendirinya (maksudnya bukan atas perintah beliau, —penerj)."

Pasal: Ucapan Abu Al Qasim, "Selama enam atau tujuh hari." Yang pasti adalah, bahwa Abu Al Qasim mengembalikan wanita yang lupa akan waktu dan bilangan haidnya kepada ijtihad dan pendapatnya dalam hal ini. Abu Al Qasim mengembalikan wanita itu kepada waktu yang diduga kuat paling dekat dengan kebiasaan haidnya atau kebiasaan haid wanita sepertinya, atau kepada waktu yang paling pantas menjadi masa haid. Itulah yang disebutkan oleh Al Qadhi di sejumlah tempat.

Namun Al Qadhi menyebutkan di tempat yang lain, bahwa "Abu Al Qasim memberikan hak pilih kepada wanita itu antara enam dan tujuh hari bukan melalui jalur ijtihad, sebagaimana ia memberikan hak pilih kepada suami yang menyetubuhi istri yang sedang haid antara membayar kafarat sebesar satu atau dua dinar. Argumentasinya adalah, bahwa huruf *aw* itu berfungsi untuk memilih.

Namun demikian, pendapat yang pertama *insya Allah* lebih *shahih.*

Sebab jika kita menjadikan wanita itu sebagai orang yang memilih (antara enam atau tujuh hari), hal itu akan mendorong wanita tersebut untuk memilih —pada hari ketujuh— antara keberadaan shalat bagi dirinya merupakan suatu kewajiban atau suatu keharaman, padahal ia tidak memiliki hak pilih apapun dalam hal itu.

Adapun mengenai membayar kafarat, merupakan aktivitas yang didasari oleh kemauan sendiri, di mana dalam aktivitas tersebut dapat dipilih antara mengeluarkan kafarat sebesar satu atau setengah dinar. Dalam hal ini, yang diwajibkan dalam dua kondisi (mengeluarkan kafarat sebesar satu atau setengah dinar) adalah mengeluarkan kafarat sebesar setengah dinar. Sebab yang diwajibkan itu tidak bisa dipilih antara melakukan atau meninggalkannya.

Adapun mengenai ucapan mereka bahwa huruf *aw* itu berfungsi untuk memilih, kami katakan bahwa huruf itu pun terkadang berfungsi untuk ijtihad. Hal itu seperti yang terdapat dalam firman Allah, *"Dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berhenti."* (Qs. Muhammad [47]: 4) Huruf *imma* dalam ayat ini adalah seperti huruf *aw* dalam arti yang ditetapkan secara bahasa. Namun dalam hal para tawanan ini, sang imam atau pemimpin tidak mempunyai hal lain kecuali melakukan sesuatu yang dituntut oleh ijtihadnya, bahwa sesuatu itu merupakan yang terbaik.

Pasal: Wanita yang lupa itu tidak luput dari (dua kondisi): apakah ia mengetahui bulannya atau tidak. Jika ia tidak mengetahui bulan miliknya, maka kami mengembalikannya kepada bulan *Al hilali* (bulan yang didasarkan kepada perhitungan bulan mengelilingi bumi), sehingga kami menetapkannya satu kali haid dalam satu bulan. Hal ini sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Hamnah. Juga karena satu kali haid dalam satu bulan itu merupakan hal yang umum/biasa, sehingga ia dikembalikan kepada hal itu sebagaimana ia dikembalikan kepada enam atau tujuh hari.

Tapi jika wanita itu mengetahui bulan miliknya, maka kami menetapkannya satu kali haid pada setiap bulan, sebab itu merupakan kebiasaannya, sehingga ia pun dikembalikan kepada kebiasaan tersebut, sebagaimana wanita yang sedang menjalani masa *iddah* dikembalikan kepada bilangan haid yang menjadi kebiasaannya. Hanya saja, jika bulan miliknya itu kurang dari dua puluh hari, maka kami tidak menetapkannya

haid lebih dari tiga belas atau lima belas hari. Sebab jika haidnya lebih banyak dari itu, maka masa sucinya akan kurang dari masa suci minimal, dan itu merupakan hal yang tidak diperbolehkan.

Namun apakah wanita itu menetapkan hari-hari haidnya dari awal bulan ataukah dengan ketelitian dan ijtihad? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, ia menetapkan hari-hari haidnya dari awal bulan jika itu memungkinkan. Alasannya adalah karena Nabi SAW pernah bersabda kepada Hamnah, *"Maka kamu haid selama enam atau tujuh hari dalam pengetahuan Allah, lalu mandi dan shalatlah kamu dalam (dua puluh empat hari) dua puluh empat malam, atau dua puluh tiga hari dua puluh tiga malam."*

Dalam hadits tersebut, Nabi SAW lebih mengedepankan haid Hamnah atas kesuciannya. Setelah itu, barulah beliau memerintahkannya untuk shalat dan puasa pada hari-hari sisanya. Selain itu, juga karena wanita yang mulai haid pun menetapkan hari-hari haidnya dari awal bulan, padahal ia tidak mempunyai kebiasaan hari-hari haid. Seperti wanita yang baru haid itu lupa. Selain itu, juga karena darah haid adalah darah yang biasa keluar dari kelamin perempuan, sedangkan darah *istihadhah* adalah darah yang bersifat insidentil. Karena itu, jika seorang wanita melihat darah, maka menjadikan darah itu sebagai darah haid merupakan suatu keharusan.

Kedua, ia menetapkan hari-hari haidnya dalam sebulan dengan ketelitian dan ijtihad. Ini merupakan pendapat Abu Bakar dan Ibnu Abu Musa. Alasannya adalah karena Nabi SAW mengembalikan Hamnah kepada ijtihadnya dalam memperkirakan bilangan hari-hari haidnya. Hal itu sebagaimana dijelaskan dalam sabdanya, *"Enam atau tujuh hari."* Demikian pula dengan persoalan waktu. Selain itu, juga karena kehati-hatian ini dapat masuk ke dalam persoalan haid. Buktinya, wanita yang dapat membedakan sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain dapat berpatokan kepada sifat darah tersebut. Seperti itu pula mengenai waktunya. Tapi jika seluruh waktu itu sama dan tidak ada yang lebih dapat diunggulkan menurut perkiraannya, maka ia harus menetapkan hari-hari haidnya sejak awal bulan karena tidak adanya petunjuk pada hal-hal yang lain.

Bagian kedua, wanita yang lupa akan bilangan/jumlah hari haidnya

dan bukan waktunya, seperti wanita yang mengetahui bahwa masa haidnya adalah pada sepuluh hari pertama pada setiap bulannya, namun ia tidak mengetahui jumlah atau bilangan hari haidnya itu.

Wanita seperti ini tergantung kepada apa yang dijadikannya sebagai patokan, seperti wanita yang sedang bingung. Namun apakah ia dapat menetapkan hari-hari haidnya itu dari awal sepuluh hari pertama ataukah dengan ketelitian? Dalam hal ini ada dua pendapat. Jika ia berkata, "Saya tahu bahwa pada awal bulan saya haid, namun saya tidak tahu pada akhir bulan," atau, "Saya tahu bahwa pada akhir bulan saya haid, namun saya tidak tahu pada awal bulan," atau "Saya tidak tahu apakah pada waktu itu awal atau akhir haidku," maka kami menetapkannya haid pada hari yang diketahuinya, dan ia harus menyempurnakan sisa masa haidnya pada hari-hari setelah hari yang diketahuinya; pada ucapan yang pertama. Pada hari-hari sebelum hari-hari yang diketahuinya, pada ucapan yang kedua, dan dengan ketelitian pada ucapan yang ketiga, atau pada hari-hari yang mendekati awal bulan, sesuai dengan perbedaan kedua pendapat tersebut.

Bagian ketiga: wanita yang lupa akan waktu haidnya, bukan lupa akan bilangan hari haidnya. Wanita dengan tipe ini terbagi ke dalam dua kelompok:

pertama, wanita yang tidak mengetahui waktu haidnya sama sekali, seperti wanita yang tahu bahwa hari haidnya adalah berjumlah lima hari. Dalam hal ini, wanita ini harus menetapkan pada setiap bulannya bahwa lima hari tersebut merupakan hari haidnya, apakah itu pada awal bulan maupun ditetapkan melalui ketelitian, sesuai dengan perbedaan kedua pendapat.

kedua, wanita yang mengetahui waktu haidnya, seperti wanita yang tahu bahwa setiap bulannya ia selalu haid selama beberapa hari pada sepuluh hari pertama. Dalam hal ini, wanita ini harus menetapkan jumlah hari haidnya pada sepuluh hari tersebut, bukan pada yang lainnya.

Selanjutnya, apakah jumlah hari haidnya lebih dari separoh sepuluh hari pertama ataukah tidak?

Jika jumlah hari haidnya lebih dari separoh sepuluh hari pertama, seperti wanita yang tahu bahwa hari haidnya pada setiap bulannya berjumlah enam hari pada sepuluh hari pertama, maka yang lebih dari separoh sepuluh hari pertama itu kami lipat gandakan, lalu kami jadikan

sebagai hari haidnya secara meyakinkan. Sementara untuk hari haid sisanya, ia harus menetapkan itu dengan ketelitian menurut salah satu dari dua pendapat, sementara menurut pendapat yang lainnya ia harus menetapkannya dari awal sepuluh hari pertama.

Dalam permasalahan ini, hari yang lebih dari separoh sepuluh hari pertama itu adalah berjumlah satu hari, yaitu hari ke enam, dan kami melipat gandakan hari yang keenam, sehingga hari kelima dan keenam ini menjadi hari haidnya secara meyakinkan. Sebab jika kita menghitung enam hari tersebut dari manapun dari sepuluh hari pertama itu (apakah dari awal atau dari akhir, —penerj), maka hari kelima dan keenam itu akan senantiasa masuk ke dalam bilangan separoh dari sepuluh hari pertama (apakah separoh pertama atau separoh kedua, —penerj), dan sisanya adalah sebanyak empat hari. Jika kita menetapkan masa haidnya itu dari awal bulan, maka haidnya dimulai hari pertama dari sepuluh hari pertama tersebut, sampai akhir hari keenam. Di antara enam hari tesebut ada dua hari haid secara meyakinkan, sedang empat hari lain merupakan hari haid yang masih disangsikan. Adapun empat hari sisanya, itu merupakan masa suci yang masih disangsikan pula. Jika kita menetapkan hari haid untuknya dengan ketelitian, kemudian ijtihadnya membawa pada kesimpulan bahwa hari haidnya itu dari awal bulan, maka wanita ini adalah seperti wanita yang telah kami sebutkan. Jika ia berketetapan kepada empat hari di akhir bulan, maka itu merupakan hari haidnya yang masih disangsikan, sementara empat hari pertama pada awal bulan merupakan masa suci yang juga masih disangsikan.

Tapi jika ia berkata, "Haidku adalah sebanyak tujuh hari pada sepuluh hari pertama," maka sesungguhnya kedua hari tersebut merupakan hari yang lebih dari separoh sepuluh hari pertama, lalu kami melipatgandakan kedua hari tersebut, sehingga wanita ini mempunyai empat hari haid secara meyakinkan, yaitu sejak awal hari keempat dan akhir hari ketujuh. Sementara tiga hari sisanya, itu harus ia tetapkan dari awal sepuluh hari pertama atau melalui ketelitian. Tiga hari yang ditetapkannya itu merupakan hari haid yang masih disangsikan, dan tiga hari sisanya (sisa dari sepuluh hari) adalah tiga hari suci yang juga disangsikan. Adapun untuk sisa hari-hari lainnya dalam bulan terkait, merupakan masa suci. Namun hukum haid yang diragukan dalam permasalahan ini adalah seperti hukum haid yang diyakini, dalam kaitannya dengan kewajiban meninggalkan ibadah.

Tapi jika haid wanita itu berjumlah separoh dari sepuluh hari pertama atau justeru kurang, maka sesungguhnya ia tidak mempunyai hari haid yang meyakinkan. Sebab ketika ia haid sebanyak lima hari, maka ada kemungkinan bahwa waktu tersebut adalah lima hari pertama dari sepuluh hari pertama, juga ada kemungkinan lima hari itu adalah lima hari kedua dari sepuluh hari pertama, bahkan ada kemungkinan pula lima hari tersebut sebagiannya merupakan bagian dari lima hari pertama, sedang sebagian lainnya merupakan bagian dari lima hari kedua. Oleh karena itulah ia harus menetapkan hari haidnya dengan ketelitian atau dari awal bulan, sesuai dengan perbedaan kedua pendapat.

Pasal: Pengulangan; dalam hal ini tidak dipertimbangkan pada wanita yang lupa, sebab ia telah mengetahuinya *istihadhah*-nya pada bulan pertama, sehingga pengulangan tidak mempunyai makna apapun.

Pasal: Lupa ingat hari haid Jika seorang wanita yang lupa ingat akan hari dimana ia biasa haid, dan hal ini terjadi setelah ia menetapkan hari biasanya pada hari yang lainnya, maka ia harus kembali kepada hari dimana ia biasa haidnya. Sebab ia meninggalkan hari biasa haidnya itu karena alasan lupa, dan ketika alasan ini hilang maka ia harus kembali kepada asalnya.

Jika terbukti ia telah meningalkan shalat pada selain hari biasanya ia haid, maka ia harus mengulangi shalat tersebut, dan juga harus mengqadha puasa wajib yang dikerjakannya pada hari biasa haidnya.

Jika hari biasa haidnya itu berjumlah tiga hari, dan ketika hari tersebut berada pada akhir sepuluh hari pertama, kemudian ia menetapkan tujuh hari pertama pada sepuluh hari pertama itu sebagai masa suci, maka ia harus mengqadha shalat dan puasa wajib yang ditinggalkannya pada tujuh hari pertama dari sepuluh hari pertama itu, juqa mengqadha puasa wajib yang ia kerjakan pada tiga hari dari sepuluh hari terakhir tersebut. Pasalnya, ia telah mengerjakan puasa pada masa haidnya.

95. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Wanita yang baru mulai —keluar— darah itu harus berhati-hati. ia harus menetapkan sehari semalam —sebagai masa haidnya—, dan —setelah itu— mandi dan berwudhu untuk setiap shalat, kemudian melaksanakannya). Jika darahnya terhenti dalam lima belas hari, maka ia harus mandi

ketika darah itu telah terhenti. ia harus melakukan hal yang sama pada haid kedua dan tiga. Jika haid yang kedua dan ketiga itu semakna dengan haid yang pertama, maka ia harus mengamalkan hal itu dan mengulangi puasa jika ia mengerjakan puasa pada ketiga haid tersebut secara berturut-turut, sebab itu adalah wajib."

Wanita ini merupakan jenis kedua dari bagian keempat, yaitu wanita yang tidak terbiasa keluar darah dan ia pun tidak dapat membedakan sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain. wanita ini adalah wanita yang baru mulai haid, dan ia tidak pernah mengalami haid sebelumnya.

Pendapat yang masyhur dari Ahmad mengenai wanita seperti ini adalah, "Dia harus memiliki ketetapan jika ia telah melihat darah —sedang ia termasuk wanita yang mungkin mengalami haid—, yaitu wanita yang telah berusia sembilan tahun lebih: ia harus meninggalkan puasa dan shalat. Jika darah —keluar— lebih dari sehari semalam, maka ia harus mandi setelah sehari semalam, dan berwudhu untuk setiap shalat, lalu shalat dan berpuasa. Jika darah itu terhenti pada masa maksimal haid atau justeru kurang, maka ia harus mandi lagi ketika darah itu terhenti. ia harus melakukan hal seperti itu pada bulan yang kedua dan ketiga. Jika masa keluar darah dalam ketiga bulan itu sama, maka itu menjadi suatu adat/kebiasaan baginya, dan kita pun mengetahui bahwa ia mengalami haid. Karena itu, ia wajib mengqadha puasa wajib yang telah dilaksanakannya. Sebab ia mengerjakan puasa tersebut pada masa haidnya."

Al Qadhi berkata, "Menurut pendapat saya, dalam hal ini madzhab hanya mempunyai satu riwayat. Namun para sahabat kita meriwayatkan empat pendapat tentang hari di bulan pertama yang harus dijadikan patokan/ketetapan oleh wanita yang baru mulai haid:

(1) Ia harus berpatokan kepada masa minimal haid,

(2) Masa biasa haid

(3) Masa maksimal haid

(4) masa maksimal haid.

Padahal dalam hal tersebut tidak ada perbedaan riwayat. Sebab tempat bagi berpedaan riwayat tersebut hanya dalam hal: jika darah keluar terus-menerus dan wanita itu pun mengalami *mustahadhah* pada bulan

keempat."

Namun diriwayatkan dari Ahmad riwayat yang menunjukan kebenaran pendapat para sahabat. Shalih meriwayatkan, ia berkata, "Ayahku berkata, 'Ketika seorang wanita baru mulai keluar darah, maka ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari, dan itu merupakan masa haid yang paling banyak dijadikan patokan oleh kaum wanita'." Maksudnya, kebanyakan kaum wanita haid seperti itu.

Harb meriwayatkan dari Shalih, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah, 'Seorang wanita terus-menerus mengeluarkan darah ketika ia baru mulai haid. Berapa hari ia harus berpatokan?' ia menjawab, 'Jika ada wanita (lain) yang haid sepertinya, maka jika ia berkehendak ia dapat berpatokan kepada enam atau tujuh hari, hingga haid dan waktu haid terbukti untuk dirinya. Namun jika ia ingin berhati-hati, maka ia dapat berpatokan kepada sehari pada saat pertama kali haid, hingga waktu haidnya terbukti.' Di tempat yang lain ia berkata, 'Mereka mengatakan itu, dan yang lainnya mengatakan ini. Mana pun pendapat yang engkau ambil, itu adalah boleh'."

Al Khalal meriwayatkan dengan *sanad*nya dari Atha' tentang perawan yang mengalami *istihadhah* dan ia tidak mengetahui *quru*'-nya. Atha berkata, "Hendaklah perawan itu memperhatikan *quru* ibu, saudara perempuan, bibi dari pihak ayah, atau bibi dari pihak ibunya. Hendaklah ia meninggalkan shalat selama beberapa hari itu, kemudian mandi dan melaksanakan shalat." Hanbal berkata, "Abu Abdillah berkata, 'Ini adalah pendapat yang baik, dan aku pun menganggapnya sangat baik'." Ungkapan ini menunjukan bahwa Abu Abdillah mengambil pendapat ini, dan pendapat ini adalah ucapan Atha, Tsauri, dan Al Auza'i.

Namun diriwayatkan dari Ahmad, "Wanita itu dapat berpatokan kepada masa maksimal haid." Namun demikian, pendapat yang lebih masyhur, yang diriwayatkan dari Ahmad adalah seperti pendapat yang dikemukakan oleh Al Khiraqi.

Sementara itu Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Malik berkata, "Wanita itu dapat berpatokan kepada hari-hari dimana ia melihat darah, sampai masa maksimal haid. Jika darah itu terhenti pada masa maksimal haid atau justeru kurang darinya, maka seluruh darah yang keluar adalah darah haid. Sebab kami menghukumi bahwa darah yang pertama keluar adalah darah haid, meskipun boleh saja darah itu adalah darah istihadhah.

Demikian pula dengan darah yang keluar di tengah-tengah darah haid. Karena kami telah menghukumi bahwa darah tersebut adalah darah haid, maka apa yang telah kami putuskan itu tidak dapat dibatalkan hanya adanya kemungkinan boleh saja darah itu merupakan darah *istikhadah*, seperti yang terjadi wanita yang sedang menjalani masa *iddah*.

Selain itu, juga karena darah haid adalah darah yang biasa keluar dari alat kelamin wanita, sedangkan darah *istikhadhah* adalah darah yang muncul karena penyakit yang datang. Dan, asal pada seorang wanita adalah sehat dan selamat, dan darah yang keluar darinya pun adalah darah yang biasa keluar dari alat kelamin perempuan, bukan darah penyakit.

Argumentasi kami adalah, bahwa berpatokannya wanita tersebut kepada masa yang lebih lama dari masa minimal haid mengandung hukum membebaskan tanggungan wanita tersebut dari kewajiban yang dibebankan kepadanya, namun hukum itu tidak dapat ditetapkan sejak kali pertama, seperti wanita yang sedang menjalani masa *iddah,* yang tidak dapat dibebaskan tanggungannya dari *iddah* hanya dengan haid pertama.

Di lain sisi, berpatokan kepada sehari semalam adalah tidak diharuskan, sebab sehari-semalam merupakan masa haid yang diyakini. Seandainya kami tidak menetapkannya kepada masa yang lebih dari masa minimal haid, niscaya hal itu akan mendorong untuk tidak menetapkannya pada masa apapun. Selain itu, juga karena wanita tersebut merupakan orang yang tidak mempunyai kebiasaan darahnya terus keluar dan juga tidak dapat membedakan antara sifat darahnya atas sifat darahnya yang lain. Oleh karena itu, ia tidak dapat berpatokan kepada masa maksimal haid seperti wanita sedang yang lupa.

Pasal: Hal yang dinyatakan secara tertulis tentang wanita yang baru mulai haid adalah diperhitungkannya pengulangan sebanyak tiga kali. Berdasar kepada hal ini, seorang wanita yang baru mulai haid tidak boleh pindah pada bulan ketiga dari masa haid yang telah diyakini. Ahmad pernah menyatakan secara tertulis —pada pembahasan tentang wanita yang menjalani masa *iddah* namun ia melihat darahnya keluar melebihi masa biasa haidnya— untuk menetapkan wanita yang baru pertama kali haid ini kepada haid yang melebihi masa biasa haidnya, jika ini telah terjadi sebanyak dua kali. Hal ini dikemukakan dalam salah satu

riwayat dari Ahmad. Seperti wanita yang sedang menjalani masa *iddah* itulah yang sedang terjadi dalam permasalahan wanita yang baru pertama kali haid ini. Telah dikemukakan alasan kedua riwayat tersebut pada pembahasan sebelumnya.

Namun jika berdasar kepada seluruh riwayat yang ada dalam permasalahan ini, jika darah itu terputus pada masa maksimal haid atau justeru kurang darinya, dan keterputusan itu terjadi pada bulan yang tiga dengan bilangan hari haid yang sama, maka wanita yang baru pertama kali haid ini harus berpindah kepada bilangan hari tersebut, dan ia pun harus mengamalkannya. Selanjutnya, bilangan hari haid itu pun menjadi kebiasaan baginya. Oleh karena itu, ia harus mengulangi puasa fardhu yang telah dikerjakannya pada masa itu. Sebab kita mendapat kejelasan bahwa ia melaksanakan puasa tersebut pada masa haidnya.

Pasal: Jika darah itu terputus pada bulan ketiga dengan bilangan hari yang berbeda-beda. (Misalnya) pada bulan pertama darah itu terputus pada hari ketujuh, pada bulan kedua pada hari ke enam, dan pada bulan ketiga pada hari kelima, maka wanita itu harus memperhatikan hari haid yang paling sedikit, yaitu lima hari. Setelah itu, ia harus menjadikan haid yang paling sedikit itu sebagai haidnya. Adapun hari haid yang lebih dari lima hari bukanlah haidnya, hingga kelebihan tersebut terjadi secara berulang kali. Itulah yang dinyatakan oleh imam Ahmad secara tertulis.

Tapi jika darah itu terputus pada bulan keempat pada hari keenam atau lebih, maka enam hari tersebut merupakan hari haidnya karena adanya pengulangan sebanyak tiga kali. Demikian pula pada bulan ketujuh jika pengulangan itu terjadi sebanyak tiga kali.

Adapun kelompok yang menetapkan bahwa wanita yang baru pertama kali haid itu harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari, (menurut mereka) wanita ini dapat berpatokan kepada enam atau tujuh hari tanpa harus terjadi pengulangan, tapi ia tidak boleh berpatokan kepada haid yang lebih dari enam atau tujuh hari tersebut, sampai hal itu terjadi secara berulang kali.

Demikian pula dengan kelompok yang menetapkan wanita ini harus berpatokan kepada kebiasaan wanita sepertinya. Dalam hal ini, mereka menetapkan wanita yang baru mulai haid ini kepada kebiasaan yang sesuai dengan kebiasaan wanita sepertinya, tanpa harus terjadi

pengulangan.

Pasal: Tatkala kita menetapkan wanita yang baru mulai haid ini sehari semalam, enam hari, tujuh hari, atau pada kebiasaan wanita lain sepertinya. Namun kemudian ia melihat darahnya keluar melebihi masa haid yang telah disebutkan (sehari semalam, enam hari, tujuh hari, atau kebiasaan haid wanita lain sepertinya), maka tidak halal bagi suaminya untuk menggaulinya hingga darah itu terputus atau keluar melebihi masa maksimal haid (lima belas hari). Sebab darah yang keluar melebihi masa yang telah disebutkan itu berpeluang besar besar merupakan darah haid. Hanya saja, kami memerintahkan wanita ini untuk berpuasa dan melaksanakan shalat pada waktu keluar darah tersebut karena sikap berhati-hati, juga agar terbebas dari tanggungannya (inilah yang tertulis pada naskah arabnya. Namun yang benar adalah karena tidak adanya kebebasan tanggungannya. Maksudnya, karena ada kemungkinan ia tetap diwajibkan mengerjakan puasa dan shalat pada masa keluar darah tersebut —penerj). Oleh karena itulah tidak menggaulinya pada masa keluar darah yang dilandasi oleh sikap hati-hati merupakan suatu kewajiban.

Jika darah yang keluar terhenti dan wanita yang baru mulai haid telah mandi, maka halal bagi suaminya untuk menggaulinya?

Tapi, apakah menggaulinya merupakan suatu hal yang dimakruhkan?

Dalam hal ini ada dua riwayat:

Pertama, hal itu tidak dimakruhkan. Sebab, sang wanita telah melihat darahnya kering. Jika demikian, wanita yang baru mulai haid ini adalah sama dengan wanita yang bukan mulai haid.

Kedua, hal itu dimakruhkan. Sebab, kita tidak dapat menjamin bahwa darah tersebut tidak akan keluar lagi. Oleh karena itulah menggaulinya menjadi suatu yang dimakruhkan, seperti menggauli wanita yang sedang menjalani nifas, namun darahnya telah terhenti dalam hitungan hari yang kurang dari empat puluh hari.

Jika darah itu kembali keluar pada masa biasa haid, maka sang suami tidak boleh menggaulinya. Itulah yang dinyatakan oleh Ahmad secara tertulis. Sebab masa keluar darah tersebut bertepatan dengan masa haid, sehingga berhubungan badan dalam masa tersebut menjadi suatu

hal yang tidak diperbolehkan, seperti jika darah itu belum terhenti.

Namun diriwayatkan dari Ahmad: tidak berdosa menggaulinya. Al Khalal berkata, "Yang lebih berhati-hati dalam ucapan Ahmad tersebut adalah —sesuai dengan apa yang telah disepakati oleh mereka, kecuali orang yang tiga itu— tidak menggaulinya."

96. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seorang wanita terus menerus mengeluarkan darah, dan darah itu tidak dapat dibedakan, maka ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari pada setiap bulan(nya). Sebab, biasanya kaum perempuan menjalani masa haid dalam waktu seperti itu."

Adapun ucapan Abū Al Qasim, "Seorang wanita terus menerus mengeluarkan darah," maksudnya adalah darah tersebut terus menerus keluar sampai melebihi masa maksimal haid.

Adapun ucapannya, "Dan darah itu tidak dapat dibedakan," maksudnya adalah darah wanita itu tidak dapat dipisah-pisahkan sesuai dengan sifat-sifat yang telah kami sebutkan.

Hukum wanita yang mengalami peristiwa seperti ini adalah: ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari (masa haid) pada setiap bulannya.

Al Khiraqi telah menjelaskan mengenai alasan mengapa harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari, yaitu karena biasanya kaum perempuan menjalani masa haid dalam waktu seperti itu. Yang pasti, haid wanita yang mengalami peristiwa seperti ini adalah haid kebanyakan kaum perempuan. Karena itu, wanita harus dikembalikan kepada kebiasaan tersebut, seperti waktu haid yang dialaminya itu dikembalikan kepada satu kali haid dalam setiap bulannya. Ini adalah salah satu *qaul* Asy-Syafi'i.

Sementara itu, dari Ahmad diriwayatkan bahwa wanita ini harus berpatokan kepada sehari semalam pada setiap bulannya. Ini adalah *qaul* kedua Asy-Syafi'i. Sebab sehari semalam merupakan masa haid yang diyakini/pasti, sedangkan masa haid yang lebih dari itu adalah masa haid yang masih diragukan. Oleh karena itu, wanita itu tidak boleh meningalkan masa haid yang diyakini hanya karena adanya masa haid yang disangsikan.

Dari Ahmad juga dinukil riwayat yang ketiga, yaitu wanita ini harus berpatokan kepada masa maksimal haid. Ini adalah madzhab Abu Hanifah. Sebab masa maksimal haid adalah masa haid. Jika ia melihat darah haid pada masa maksimal haid, maka ia harus berpatokan kepada hal itu, seperti wanita yang sedang menjalani masa *iddah.*

Dari Ahmad juga diriwayatkan bahwa wanita ini harus berpatokan kepada masa biasa haid bagi wanita lain yang sepertinya. Ini adalah pendapat Atha`, Ats-Tsauri dan Al Auza'i. Sebab biasanya seorang wanita itu menyerupai kebiasaan wanita lainnya.

Namun pendapat pertama adalah pendapat yang lebih utama, karena hadits Hamnah. Sebab –dalam hadits tersebut— nabi mengembalikan Hamnah kepada enam atau tujuh hari, dan beliau tidak mengembalikannya kepada masa haid yang pasti (sehari semalam), masa haid biasa bagi wanita lain yang sepertinya, dan tidak pula kepada masa maksimal haid.

Selain itu, juga karena waktu haid wanita ini dikembalikan kepada waktu biasa haid wanita yang lain, sebab ia hanya berpatokan kepada satu kali haid pada setiap bulan. Demikian pula mengenai bilangan hari haidnya. Dengan argumentasi ini, maka batallah apa yang telah kami sebutkan mengenai keharusan wanita ini berpatokan kepada masa haid yang diyakini/pasti atau kepada kebiasaan kaum wanita lain yang sepertinya.

Pasal: Apakah wanita ini dikembalikan kepada enam atau tujuh hari jika darahnya masih terus keluar pada bulan keempat atau kedua? Yang dinyatakan secara tertulis adalah, bahwa wanita ini tidak dikembalikan kepada enam atau tujuh hari kecuali pada bulan keempat. Sebab kita tidak menjadikan haidnya lebih dari enam atau tujuh hari itu jika ia tidak *mustahadhah,* maka hal itu akan lebih utama jika ia *mustahadhah.*

Namun Al Qadhi berkata, "Ada kemungkinan wanita itu pindah kepada enam atau tujuh hari itu pada bulan yang kedua, tanpa harus ada pengulangan. Sebab kita telah mengetahui bahwa ia mengalami *istikhadhah,* sehingga adanya pengulangan tidak memberi arti apapun baginya."

Pasal: Batas waktu penetapan ukuran haid. Jika wanita yang

darahnya terus-menerus keluar itu dapat membedakan sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain, sesuai dengan apa yang telah kami sebutkan di atas, maka setelah bulan yang tiga ia dapat berpatokan kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya itu, sedangkan pada bulan yang tiga ia dapat berpatokan kepada masa haid yang diyakini/pasti, yaitu sehari semalam, kecuali jika kita berpendapat bahwa adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan hanya dua kali kejadian. Jika kita berpendapat seperti itu, maka pada bulan yang ketiga ia harus kembali kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya dan mengamalkan kemampuannya itu.

Namun Ibnu Uqail berkata, "Diriwayatkan dari Ahmad bahwa pada bulan kedua wanita itu dapat kembali kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain, dan tidak diperhitungkan terjadinya pengulangan. Sebab Ahmad berkata, 'Jika seorang wanita mulai haid dan darahnya tidak berhenti, sedang ia pun tidak mengetahui hari-hari haidnya, maka ia harus menahan diri (dari ibadah) pada saat datangnya darah, yaitu ketika muncul darah berwarna hitam, pekat dan berbau. Namun jika darah itu telah hilang dan jernihserta baunya pun telah lenyap, maka ia boleh mengerjakan shalat dan puasa'." Itu dikarenakan wanita ini adalah wanita yang sedang mangalami *istikhadhah,* dan ia pun dapat membedakan antara sifat darahnya yang satu atas darahnya yang lain. Oleh karena itu, ia harus dikembalikan kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya itu, seperti pada bulan yang keempat. Dan, kemampuannya dalam membedakan darah tersebut tidak diharuskan terjadi secara berulang kali, jika telah diketahui bahwa ia adalah wanita yang *mustahadhah,* seperti yang telah kami jelaskan. Tapi Al Qadhi berkata, "Wanita ini tidak dapat berpatokan kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya, kecuali bila hal itu terjadi secara berulang kali." Berdasar kepada pendapat ini, jika pada setiap bulannya ia melihat lima hari darah merah, kemudian lima hari darah hitam, kemudian darah merah (lagi) dan darah merah ini kontinyu, maka ia dapat berpatokan kepada masa keluarnya darah hitam. Keluarnya darah hitam inilah yang menjadi haidnya, sementara selainnya adalah darah *istikhadhah.*

Tapi, apakah ia dapat berpatokan kepada masa keluarnya darah hitam itu pada bulan yang kedua, ketiga atau keempat?

Dalam hal ini ada tiga riwayat. Jika ia melihat sepuluh hari darah merah, lima hari darah hitam, kemudian darah merah (lagi) dan darah merah ini kontinyu, maka hukum wanita yang mengalami hal ini adalah seperti wanita dalam kasus sebelumnya.

Jika darah hitam terus-menerus keluar dan melebihi masa maksimal haid, maka wanita ini tidak dapat membedakan sifat darahnya, dan kami menetapkannya haid pada saat darah hitam itu keluar. Sebab darah hitam tersebut merupakan darah yang paling identik dengan darah haid.

Jika ia melihat darah hitam itu kurang dari sehari, maka ia tidak dapat membedakan darahnya. Sebab darah hitam tersebut tidak pantas menjadi darah haid, karena keluar kurang dari masa minimal haid.

Jika pada bulan pertama ia melihat darah itu seluruhnya berwarna merah, kemudian bulan kedua, ketiga dan keempat ia melihat lima hari darah hitam, lalu darah merah, dan darah merah ini terus-menerus keluar, dan pada bulan kelima seluruh darahnya berwarna merah, maka pada bulan yang tiga itu ia harus berpatokan kepada masa haid yang diyakini (sehari semalam), sedang pada bulan keempat ia harus berpatokan kepada hari-hari dimana darah hitam itu keluar, dan pada bulan yang kelima ia harus berpatokan kepada lima hari, sebab ia telah menjadi wanita yang terbiasa haid pada lima hari itu.

Namun Al Qadhi berkata, "Pada bulan keempat wanita itu hanya dapat berpatokan kepada masa haid yang diyakini (sehari semalam, —penerj), kecuali jika kita berpendapat bahwa kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan hanya dua kali kejadian. Akan tetapi pendapat ini pun masih mengandung hal-hal yang perlu dipertimbangkan." Sebab kemungkinan terbesar untuk wanita ini adalah, bahwa ia tidak mempunyai hari-hari dimana dirinya biasa haid, dan ia pun tidak dapat membedakan sifat darahnya yang satu atas sifat darahnya yang lain. Seandainya ia mempunyai hari-hari dimana ia biasa haid, dan ia pun dapat membedakan sifat darahnya, niscaya ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hari, menurut riwayat yang paling benar. Seperti itu pula dalam permasalahan ini.

Sementara kelompok yang tidak mensyaratkan kemampuan dalam membedakan darah itu harus terjadi secara berulang kali, mereka mengatakan bahwa wanita adalah yang dapat membedakan sifat darahnya. Dan, kelompok yang mengatakan bahwa wanita yang dapat

membedakan sifat darahnya dapat berpatokan kepada kemampuannya dalam membedakan sifat darahnya pada bulan kedua, mereka mengatakan bahwa ia harus berpatokan kepada darah hitam pada bulan yang ketiga, sebab sebelumnhya ia tidak mengetahui jika dirinya bisa membedakan sifat darahnya.

Seandainya ia melihat lima hari darah hitam pada bulan yang pertama, kemudian darah hitam ini menjadi darah merah, dan darah merah ini terus-menerus keluar, pada bulan kedua ia melihat hal seperti itu juga, pada bulan ketiga ia melihat darahnya seluruhnya berwarna merah, dan pada bulan keempat ia melihat lima darah merah, kemudian darah merah ini menjadi darah hitam, dan darah hitam ini terus-menerus keluar, maka pada bulan yang tiga ia dapat berpatokan kepada masa haid yang diyakini (Sehari semalam), sedang pada bulan keempat ia tidak dapat membedakan darahnya sehingga ia harus berpatokan kepada enam atau tujuh hati menurut riwayat yang paling masyhur, kecuali jika kita mempunyai pendapat bahwa adat/kebiasaan itu dapat ditetapkan dengan dua kali kejadian, sehingga pada bulan ketiga dan keempat ia harus berpatokan kepada masing-masing lima hari.

Namun Al Qadhi berkata, "Dia hanya dapat berpatokan pada bulan yang keempat sebagai masa haid yang diyakini/pasti." Namun pendapat Al Qadhi ini jauh dari kebenaran karena alasan yang telah kami sebutkan.

Seandainya ia melihat lima hari darah hitam pada bulan yang kelima, sedang sisanya adalah darah merah seluruhnya, maka hal itu menjadi suatu kebiasaan baginya.

97. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Cairan berwarna kuning dan keruh —yang keluar— pada masa haid adalah bagian dari darah haid."

Maksudnya, jika seorang wanita melihat cairan berwarna kuning atau keruh —yang keluar— pada hari-hari dimana ia biasa mengalami haid, maka cairan tersebut merupakan darah haid. Tapi jika ia melihatnya setelah hari-hari dimana ia biasa mengalami haid, maka itu tidak diperhitungkan. Pendapat itu ditegaskan oleh Ahmad secara tertulis. Pendapat itu pula yang dikatakan oleh Yahya Al Anshari, Rubai'ah, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Abdurrahman bin Mahdi, Asy-Syafi'i, dan

Ishaq.

Namun Abu Yusuf dan Abu Tsur berkata, "Cairan kuning dan keruh itu tidak bisa menjadi haid kecuali bila didahului oleh darah hitam." Sebab Ummu Athiyah –dia pernah berjanji setia kepada Nabi- berkata, "Kami tidak memperhitungkan cairan kuning dan keruh setelah mandi sebagai sesuatu."[509] Hadits ini dirwiayatkan ioleh Abu Daud. ia berkata, "(Mansudnya,) setelah suci."

Argumentasi kami adalah firman Allah Ta'ala, "*Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh adalah suatu kotoran'.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222) Ini mencakup cairan kuning dan keruh.

Al Atsram meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari Aisyah, bahwa ia pernah dikirimi *ad-durjah*[510] yang berisi kain, dan didalam kain tersebut ada cairan kuning (sisa darah haid) dan keruh oleh kaum wanita. Aisyah kemudian berkata, "Janganlah kalian tergesa hingga *al qusshah al baidha`.*" Yang dimaksud dengan *al qushshah al baidha`* adalah suci dari haid Sedang hadits Ummu Athiyah itu menunjukan sesuatu yang keluar setelah suci dan mandi. Kami pun sependapat dengan itu. Sebab Aisyah pernah berkata, "Kami tidak memperhitungkan cairan kuning dan keruh sebagai haid," di samping ucapanya yang telah kami sebutkan di atas.

Pasal: Hukum darah merah adalah hukum darah *abith.*[511] Jika ia keluar pada masa haid, maka ia adalah darah haid. Seorang wanita yang baru mulai haid dapat berpatokan kepadanya, sebagaimana ia pun dapat berpatokan kepada darah yang lainnya.

Tapi jika ia melihatnya setelah masa biasa haidnya, maka hal itu seperti ia melihat darah yang lainnya, seperti yang akan dijelaskan nanti, insya Allah.

---

509 HR. Abu Daud (307 dan 308). Al Albani menganggap hadits ini *shahih*. Hadits itu pun diriwayatkan oleh Buhari dari Hadits Ummu Athiyah (*Fath Al Bari/1/*326) dengan redaksi, "kami tidak memperhitungkan cairan kuning dan keruh sebagai sesuatu." Selesai.

510 Ibnu Manzhur menyebutkan kata itu dalam kitab *Al Lisan* (2/269) dan dia berkata, "Ibnu Al Atsir berkata, 'Demikianlah kata itu diriwayatkan dengan kasrah huruf dal dan fathah huruf ra *(dirajah),* jamak dari *Durj.* Ia seperti kerangjang kecil dimana seorang wanita meletakan barang-barang ringan dan wewangiannya di sana.

511 *Al Abith* darah murni dan segar.

Jika ia telah bersuci, kemudian ia melihat cairan berwarna keruh atau kuning, maka itu tidak perlu dihiraukan karena haid Ummu Athiyah dan Aisyah. Namun An-Najad meriwaytkan dengan *sanad*-nya dari Muhammad bin Ishaq, dari Fatimah, dari Asma`. Fatimah berkata, "Kami pernah berada di kamar Asma` bersama beberapa orang anak gadisnya. Salah seorang di antara kami kemudian bersuci dan shalat, lalu ia keluar cairan kuning dalam jumlah yang sedikit, dan kami menanyakan hal itu kepadanya. ia berkata, 'Tinggalkanlah shalat, hingga kalian hanya melihat warna putih yang murni (maksudnya benar-benar suci, penerjemah).'"[512]

Akan tetapi pendapat pertama adalah pendapat yang lebih baik, karena alasan yang telah kami sebutkan. Selain itu, ucapan Aisyah dan Ummu Athiyah adalah lebih utama daripada ucapan Asma`. Al Qadhi memberi penjelasan, "Pengertian dari hal itu adalah, bahwa cairan kuning dan keruh tersebut tidak perlu dihiraukan jika belum berulang kali terjadi. Adapun ucapan Asma`, jika cairan tersebut keluar berulang kali. Dengan demikian, kedua hadits tersebut dapat disatukan. *Wallahu a'lam.*"

98. Masalah: "Dibolehkan bersenang-senang dengan istri yang sedang haid pada selain kemaluan."

Secara global, bersenang-senang dengan wanita yang sedang haid pada bagian atas pusar dan bagian bawah lutut adalah suatu hal yang dibolehkan berdasarkan kepada nash dan ijma`, sedangkan bersenggama pada kemaluan adalah suatu hal yang diharamkan berdasarkan pada nash dan ijma.

Adapun bersenang-senang pada bagian antara pusar dan lutut, dalam hal ini terjadi silang pendapat;

Pertama, Ahmad *rahimahullah* membolehkan hal itu. Pendapat itu juga diriwayatkan dari Ikrimah, Atha`, Asy-Sya'bi, Ats-Tsauri, dan Ishaq. Pendapat seperti itu pun dikemukakan oleh Hakim. Hakim berkata, "Tidak berdosa jika seorang wanita meletakkan kain di atas

---

[512] HR. Baihaqi dengan *sanad* ini (1/336) dari hadits Asma`. Dalam hadits tersebut ada Muhammad bin Ishaq, dan dia itu seorang *mudallas* dan *an'anah.*

kemaluannya, sepanjang itu tidak masuk ke dalam kemaluannya."

Kedua, Sementara itu Abu Hanifah, Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Hal itu tidak dibolehkan, berdasarkan kepada hadits yang diriwayatkan dari Aisyah, ia berkata, "Rasulullah pernah memerintahkan aku (untuk mengenakan kain penutup tubuh bagian bawah), maka akupun mengenakan kain penutup tubuh bagian bawah, lalu beliau menggauliku dan saat itu aku sedang haid." Diriwayatkan dari Umar, ia berkata, "Aku bertanya Rasulullah tentang sesuatu yang halal bagi suami atas istrinya yang sedang haid? Beliau kemudian menjawab,

فَوْقَ الإِزَارِ.

'(Bersenang-senang) di bagian atas kain penutup tubuh bagian bawah.'"[513]

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala*, *"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh adalah suatu kotoran.'"* (Qs. Al Baqarah [2]: 222) *Al Mahidh* adalah nama tempat haid (vagina), seperti *Al-maqiil* dan *Al mabiit.* Berdasar kepada hal ini, kekhususan untuk meninggalkan tempat keluarnya darah merupakan petunjuk bahwa bersenang-senang pada selain tempat keluarnya darah adalah dibolehkan.

Jika dikatakan bahwa *Al Mahiid* adalah haid, dimana *Al Mahiid* merupakan mashdar dari *haadhat Al mar`ah haidhan wa mahiidhan* (seorang wanita haid), berdasarkan kepada firman Allah *Ta'ala* di awal ayat, *"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh adalah suatu kotoran',"* (Qs. Al Baqarah [2]: 222) dan *Al Adza`* (kotoran) adalah haid yang ditanyakan, juga berdasarkan kepada firman Allah *Ta'ala, "Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuan(mu),"* (Qs. Ath-Thalaq: [65]: 4), maka kami katakan bahwa kata *(Al Mahiidh)* mengandung dua arti, dan arti tempat keluarnya darah haid adalah arti lebih diunggulkan (ketimbang arti haid), karena dua alasan:

Pertama, seandainya arti yang dikehendki adalah haid, niscaya firman Allah tersebut merupakan perintah untuk meninggalkan kaum perempuan pada masa haid secara keseluruhan, sedangkan ijma'

---

513 HR. Bukhari (*Fath Al-Baari*/1/300) dari hadits Aisyah.

menentang hal itu;

kedua, sebab turunnya ayat tersebut adalah, bahwa ummat Yahudi selalu meninggalkan kaum wanita jika mereka sedang haid. Mereka tidak memberi makan, minum dan menemaninya di rumah. Para sahabat Nabi kemudian bertanya kepada beliau tentang hal itu, lalu turunlah ayat (dalam surat Al Baqarah) ini. Nabi bersabda, *"Perbuatlah segala sesuatu (yang kalian kehendaki) kecuali bersenggama."*[514] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*-nya. Hadits ini merupakan penafsir kehendak Allah dalam ayat di atas. Dalam kasus umat Yahudi ini, tidak akan terwujud tujuan untuk berbeda dengan mereka jika kata *Al mahiidh* itu diartikan haid. Sebab jika kata itu diartikan haid, maka penafsiran itu akan menimbulkan sikap yang sama dengan sikap mereka. Dalam sunnah, Rasulullah juga bersabda,

اصْنَعُوْا كُلَّ شَيْئٍ إِلاَّ النِّكَاحَ.

"Perbuatlah segala sesuatu (yang kalian kehendaki) selain bersenggama."

Dari Rasulullah juga diriwayatkan bahwa beliau bersabda,

اجْتَنِبْ شِعَارَ الدَّمِ.

"Jauhilah wanita (yang sedang haid), yaitu pada tempat keluarnya darah."[515]

Selain itu, karena haid juga dapat menghalangi hubungan badan karena adanya kotoran, dan halangan ini dikhususkan pada tempatnya (kemaluan) seperti dubur (anus). Sementara itu, hadits yang diriwayatkan dari Aisyah merupakan petunjuk tentang halalnya bersenang-senang pada bagian tubuh di atas kain penutup tubuh bagian bawah, bukan mengharamkan bagian tubuh yang lainnya.

Namun demikian, ada kalanya Nabi meninggalkan sejumlah hal yang diperbolehkan karena merasa jijik, seperti tidak mengkonsumsi

---

[514] HR. Muslim (1/246/16) Abu Daud (258) dan Ibnu Majah (644)

[515] HR. Ad-Darami (1/10410) secara *mauquf,* dan *sanad* hadits ini pun *dha'if.*

daging biawak dan kelinci. Di lain pihak, Ikrimah pun meriwayakan dari sejumlah istri Nabi, bahwa jika beliau menghendaki sesuatu dari (isterinya) yang sedang haid, maka beliau menaruh kain di atas kemaluannya.[516] Lebih dari itu, apa yang telah kami kemukakan adalah *manthuq*, dan hal itu lebih utama dari pada *mafhum*.

Pasal: Jika seorang suami bersetubuh dengan (isterinya) yang sedang haid. Ia berdosa dan harus memohon ampun kepada Allah. Namun mengenai kewajiban membayar kafarat ada dua riwayat:

Pertama, ia wajib membayar kafarat sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i melalui *sanad* keduanya dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW pernah bersabda kepada suami yang menggauli istrinya saat sedang haid,

يَتَصَدَّقُ بِدِيْنَارٍ أَوْ بِنِصْفِ دِيْنَارٍ.

"Dia harus bershadaqah satu atau setengah dinar."[517]

Kedua, ia tidak wajib membayar kafarat.

Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Abu Hanifah dan mayoritas *ahlul ilmi,* sesuai dengan sabda Nabi SAW,

مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا قَالَ، أَوْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، أَوْ أَتَى حَائِضًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ.

"Barang siapa yang mendatangi seorang dukun kemudian ia membenarkan apa yang dikatakannya, atau menggauli istrinya pada bagian duburnya, atau menggauli (isterinya) yang sedang haid, maka sesungguhnya ia telah kufur terhadap apa yang diturunkan kepada Muhammad."[518]

---

516 HR. Au Daud (1/1040), dan Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih.*"

517 HR. Abu Daud (264), At-Tirmidzi (136 dan 137), Ibnu Majah (640), Ahmad (1/230, 237, 272, 286,. 312, dan 325), dan Hakim (1/171 dan 172). Al Albani juga menyebutkan hadits itu dalam kitab *Irwa` Al Ghalil* (197) dan ia berkata, "Hadits ini *shahih.*"

518 HR. At-Tirmidzi (135), Ibnu Majah (639) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/408 dan 476). Hadits ini di-*shahih*-kan oleh Al Albani.

Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dan dalam hadits ini beliau tidak menyebutkan kafarat. Selain itu, juga karena mensetubuhi istri yang sedang haid adalah bersetubuh yang terlarang, karena adanya kotoran, sehingga identik dengan bersetubuh pada dubur. Asy-Syafi'i juga mempunyai dua *qaul* dalam permasalahan ini, seperti kedua riwayat tersebut.

Hadits yang mewajibkan kafarat itu bertumpu pada Abdul Hamid bin Abdurrahman bin Zaid bin Al Khathab. Hadits ini pernah ditanyakan kepada Ahmad, "Dalam dirimu ada sesuatu (keraguan) tentang hadits yang mewajibkan kafarat itu?" Ahmad menjawab, "Ya, karena hadits itu bersumber dari si Fulan." Saya kira, Ahmad mengatakan, "Abdul Hamid."

Ahmad juga berkata, "Seandainya hadits itu *shahih* dari Nabi SAW, maka kami akan berpendapat untuk mewajibkan kafarat." Namun Ahmad berkata di lain tempat, "Abdul Hamid bin Abdurrahman itu tidak bermasalah. Orang-orang pernah meriwayatkan hadits darinya."

Dengan demikian, adanya perbedaan pendapat tentang kewajiban membayar kafarat ini disebabkan oleh perbedaan perkataan Ahmad mengenai hadits yang mewajibkan kafarat itu. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa ia berkata, "Jika kafarat itu mempunyai ketentuan ukuran, maka engkau dapat bershadaqah sesuai dengan apa yang datang dari Nabi SAW." Abu Abdullah bin Hamid berkata, "Kafarat akibat bersenggama saat sedang haid itu gugur karena tidak mampu untuk mengeluarkannya atau mengeluarkan sebagiannya, seperti kafarat akibat bersetubuh pada siang hari bulan Ramadhan."

Pasal: Ketentuan pembayaran kafarat. Dalam hal ini ada dua riwayat: (1) satu dinar, atau (2) setengah dinar. Ketentuan ini boleh dipilih, manapun yang dikeluarkan dari dua ketentuan tersebut dianggap cukup bagi seseorang. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas.

Adapun pendapat yang kedua menyatakan: Jika darah berwarna merah maka kafarat yang dikeluarkan adalah sebesar satu dinar, tapi jika berwarna kuning maka kafarat yang dikeluarkan adalah sebesar setengah dinar. Pendapat yang kedua ini adalah pendapat Ishaq.

Sementara itu An-Nakha'i berkata (pendapat ketiga), "Jika senggama itu terjadi setelah darah keluar, maka kafarat yang wajib

dikeluarkan adalah satu dinar, tapi jika senggama itu terjadi pada akhir haid, maka setengah kafarat yang harus dikeluarkan adalah setengah dinar. Hal ini sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dari Nabi SAW, bahwa ia bersabda, "Jika darah itu merah, maka (kafaratnya adalah sebesar) satu dinar, tapi jika darah itu kuning maka setengah (kafaratnya adalah) setengah dinar."[519] Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi.

Pendapat yang pertama lebih *shahih*. Abu Daud berkata, "Riwayat yang benar adalah: —suami yang bersenggama ketika istrinya sedang haid— harus bershadaqah sebesar satu atau setengah dinar."

Selain itu, juga karena satu atau setengah dinar itu merupakan hukum yang berhubungan dengan haid, sehingga hukum tersebut tidak dapat dipisahkan antara awal dan akhir haid, seperti seluruh hukum-hukum yang berhubungan dengan haid.

Jika ditanyakan, "Seperti apa seseorang diberikan hak untuk memilih antara sesuatu atau sebagiannya?" Kami jawab, seperti seorang musafir diberikan hak untuk memilih antara mengqashar atau menyempurnakan shalat. Manapun yang ia kerjakan di antara kedua hal tesebut, maka itu adalah wajib baginya (untuk mengerjakannya). Demikian juga dalam masalah di sini.

Pasal: Jika seorang suami menggauli istrinya setelah ia suci, namun sebelum mandi, maka kafarat tidak wajib atas suami. Namun Qatadah dan Al Auza'i berkata, "Sang suami wajib mengeluarkan kafarat sebesar setengah dinar. Jika seorang suami menggauli istrinya ketika darah —haidnya— masih mengalir, maka ia wajib mengeluarkan kafarat sebesar satu dinar. Sebab satu dinar itu merupakan hukum yang terkait dengan senggama pada saat haid, sehingga hukum tersebut tetap diberlakukan pada saat belum mandi, seperti senggama pada saat diharamkan (masih haid).

Argumentasi kami adalah, bahwa kewajiban membayar kafarat itu ditetapkan oleh syara', akan tetapi berita tentang kewajibannya keluar pada pembahasan tentang wanita yang sedang haid. Perlu diketahui bahwa wanita yang sedang tidak haid itu tidak sama dengan wanita yang sedang haid. Sebab kotoran yang merupakan penghalang untuk

---

519 HR. At-Tirmidzi (1/138). *Sanad* hadits ini adalah *shahih*.

menggaulinya telah hilang akibat hilangnya darah haid.

Adapun mengenai apa yang mereka katakan, itu semua batal oleh fakta bahwa jika ada seorang suami bersumpah untuk tidak menggauli istrinya yang sedang haid, maka dalam hal ini kafarat diwajibkan kepadanya jika ia menggauli istrinya yang sedang haid, namun tidak diwajibkan jika ia menggauli istrinya ketika sedang tidak haid.

Pasal: Apakah kafarat diwajibkan kepada suami yang menggauli istrinya yang sedang haid, namun ia tidak tahu dan/atau lupa bahwa istrinya itu sedang haid? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, kafarat diwajibkan karena keumuman khabar. Selain itu, juga karena kafarat tersebut diwajibkan akibat senggama (yang terjadi pada masa haid), sehingga ia identik dengan kafarat yang diwajibkan akibat senggama yang terjadi pada siang hari bulan Ramadhan dan saat mengerjakan ihram.

Kedua, sang suami tidak wajib membayar kafarat karena sabda Rasulullah, *"Diampuni bagi umatku karena kesalahan dan lupa."*[520] Selain itu, juga karena kafarat itu diberlakukan untuk menghapus dosa, sehingga ia tidak diwajibkan bila terjadi karena lupa, seperti kafarat sumpah. Berdasarkan kepada pendapat kedua, jika seorang suami menggauli istrinya yang suci, kemudian sang istri haid pada saat sedang melakukan hubungan badan, maka kafarat tidak diwajibkan kepada sang suami.

Tapi jika merujuk kepada pendapat yang pertama, kafarat diwajibkan kepadanya. Pendapat yang pertama ini adalah pendapat Ibnu Hamid. ia berkata, "Jika seorang anak kecil melakukan senggama, maka kafarat diwajibkan baginya, karena keumuman khamer, juga karena menganalogikan kepada kafarat akibat melakukan senggama saat sedang mengerjakan ihram. Namun ada kemungkinan kafarat tidak diwajibkan

---

[520] HR. Ibnu Majah (2045) dengan redaksi: "Sesungguhnya Allah merendahkan," bukan "memaafkan". Al Albani berkata dalam kitab *Al Irwa`* (982), "Hadits ini *shahih.*" Akan tetapi, saya tidak menemukan dengan redaksi, "memaafkan (عفى)." Namun demikian, Ibnu Adi meriwayatkan dalam kitab *Al Kamil* dengan redaksi, "Memaafkan (عفا)", tapi dalam *sanad*-nya terdapat Abdurrahim bin Zaid Al 'Ami. Abdurrahim ini adalah seorang pendusta, dan ayahnya pun *dha'if.*" Adapun hadits yang diriwayatkan dengan redaksi, "Sesungguhnya Allah merendahkan," Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih.*"

kepadanya, sebab hukum-hukum *taklif* tidak dapat ditetapkan kepadanya, dan ini merupakan cabang dari hukum-hukum *taklif* tersebut, sehingga kafarat tersebut tidak dapat ditetapkan atas dirinya.

Pasal: Apakah seorang istri berkewajiban membayar kafarat? Yang dinyatakan secara tertulis adalah berkewajiban membayar kafarat. Ahmad berkata, "Kafarat diwajibkan kepada suami, juga kepada istri." Itu disebabkan karena senggama (pada saat haid) adalah senggama yang mewajibkan kafarat, sehingga kafarat pun diwajibkan kepada istri yang melakukan senggama dengan senang hati, seperti kafarat yang diwajibkan akibat melakukan hubungan badan saat sedang ihram.

Namun Al Qadhi berkata, "Mengenai kewajiban membayar kafarat bagi seorang istri, dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, tidak wajib. Sebab dalam agama belum pernah ada kewajiban membayar kafarat atas seorang istri, sementara kewajiban itu datangnya dari syara'. Jika ia terpaksa atau tidak mengetahui, maka kafarat tidak diwajibkan atas dirinya, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

عَفِيَ لِأُمَّتِي عَنِ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

"Dimaafkan bagi umatku dari kesalahan, lupa, dan apa yang dipaksakan atasnya."

Pasal: Wanita yang sedang nifas adalah seperti wanita yang sedang haid dalam permasalahan senggama ini. Sebab semua hukum bagi wanita yang sedang nifas itu sama dengan semua hukum bagi wanita yang sedang haid.

Namun, akan dianggap cukup bila mengeluarkan kafarat sebesar setengah dinar dari emas apapun, jika emas tersebut terlepas dari unsur penipuan/kecurangan. Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara emas yang masih batangan atau yang sudah dicetak, sebab hal itu pun disebut dinar.

Tapi, bolehkah mengeluarkan nominal dinar tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, boleh, sebab tujuan yang dimaksud dapat tercapai dengan

mengeluarkan nominal harta tersebut dengan sifat apapun, sehingga mengeluarkan kafarat dengan nominalnya pun menjadi suatu dibolehkan, dengan harta apapun, seperti upeti dan pajak.

Kedua, tidak boleh, sebab kafarat akibat senggama saat haid itu adalah kafarat. Oleh karena itu, kafarat hanya dikhususkan untuk beberapa jenis harta, seperti seluruh kafarat yang lainnya.

Berdasarkan kepada hal ini, apakah boleh mengeluarkan dirham sebagai pengganti dinar? Dalam hal ini ada dua pendapat, berdasarkan pada pendapat tentang boleh atau tidaknya mengeluarkan dirham sebagai pengganti dinar saat membayar zakat. Pendapat yang benar dalam hal ini adalah boleh, karena alasan yang telah kami sebutkan.

Selain itu, karena mengeluarkan dirham sebagai pengganti dinar adalah hak, dimana dalam hak ini akan dianggap cukup bila salah satu dari dua harta yang berharga (dinar atau dirham). Oleh karena itu, akan dianggap cukup bila mengeluarkan harta yang satunya lagi, seperti seluruh hak yang lainnya.

Orang-orang yang berhak menerima kafarat akibat senggama di masa ini adalah orang yang berhak menerima seluruh kafarat lainnya. Sebab kafarat akibat senggama saat haid adalah sebuah kafarat. Selain itu, juga karena orang-orang yang miskin adalah orang-orang yang berhak menerima hak Allah, dan kafarat akibat senggama di saat haid adalah sebagian dari hak-hak Allah.

99. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika darah wanita yang sedang haid itu terhenti, maka ia tidak dapat digauli hingga ia mandi."

Secara global, menggauli wanita yang sedang haid sebelum ia mandi adalah diharamkan, meskipun darahnya telah berhenti. Inilah pendapat mayoritas ulama. Ibnu Al Mundzir berkata, "Ini seperti ijma` di antara mereka." Ahmad bin Muhammad Al Marudzi berkata, "Saya tidak mengetahui adanya perbedaansilang pendapat dalam hal ini."

Namun Abu Hanifah berkata, "Jika darah itu terhenti pada masa maksimal haid, maka halal menggaulinya. Tapi jika darah terhenti kurang dari masa maksimal haid, maka tidak boleh —menggaulinya— hingga ia

mandi, tayamum, atau melewati waktu shalat. Sebab kewajiban untuk mandi (besar) tidak menjadi penghalang untuk melakukan hubungan badan, karena junub."

Argumentasi kami adalah firman Allah *Ta'ala, "Dan janganlah kamu mendekati mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintakan Allah kepadamu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Maksudnya, jika mereka telah mandi. Demikianlah yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas. Selain itu, juga karena Allah bersabda dalam ayat tersebut, "*Dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.*" Di penghujung ayat ini, Allah menyanjung mereka. Hal ini menunjukan bahwa kesucian itu merupakan perbuatan yang bersumber dari mereka, sehingga Allah menyanjung mereka dengan sanjungan tersebut. Dan, perbuatan mereka adalah mandi, bukan darah terhenti. Dengan demikian, supaya senggama menjadi suatu hal yang diperbolehkan, maka disyaratkan dua syarat; darah terhenti dan mandi.

Karena itulah senggama tidak diperbolehkan kecuali dengan adanya kedua syarat itu. Hal ini seperti yang terdapat dalam firman Allah *Ta'ala, "Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 6)

Ketika Allah mensyaratkan cukup umur untuk nikah dan cerdas untuk dapat memberikan harta kepada mereka. Maka memberikan harta kepada mereka menjadi suatu hal yang tidak diperbolehkan kecuali dengan adanya kedua syarat itu. seperti itu pula dalam permasalahan ini.

Selain itu, juga karena belum mandi dapat menjadi penghalang untuk melakukan shalat, karena masih adanya hadats, sehingga menggauli istri yang sedang haid menjadi hal yang tidak diperbolehkan, seperti jika darah itu terhenti kurang dari masa minimal haid.

Adapun mengenai uraian yang mereka (Abu Hanifah dan orang-orang yang sependapat dengannya) sebutkan, maka hal itu terbantahkan ketika darah haid itu terhenti kurang dari masa minimal haid. Selain itu, juga karena hadats akibat haid itu lebih kuat dari hadats akibat junub. Oleh karena itulah tidak sah menganalogikan hadats akibat junub

(senggama) kepada hadats akibat haid.

100. Abu Al Qasim berkata, "Seorang wanita yang *mustahadhah* itu tidak boleh digauli —oleh suaminya— kecuali bila sang suami mengkawatirkan dirinya."

Terjadi perbedaan riwayat dari Ahmad tentang berhubungan badan dengan wanita yang *mustahadhah:*

Pertama, Diriwayatkan bahwa sang suami tidak boleh menggaulinya kecuali bila ia mengkawatirkan dirinya akan terjerumus pada hal-hal yang terlarang. Ini adalah madzhab Ibnu Sirin, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i dan Al Hakim, berdasarkan kepada hadits yang diriwayatkan oleh Al Khalal dengan *sanad*-nya dari Aisyah, bahwa ia berkata, "Wanita *musthadhah* tidak boleh dicampuri oleh suaminya."[521]

Selain itu, juga karena adanya kotoran pada wanita yang *mustahadhah*, sehingga menggaulinya menjadi suatu hal yang diharamkan, seperti menggauli wanita yang sedang haid. Pasalnya, Allah melarang menggauli wanita yang sedang haid karena alasan adanya kotoran. Hal itu dijelaskan dalam firman-Nya, *"Katakanlah, 'Haidh adalah suatu kotoran.' Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh."* (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan untuk menjauhkan diri dari mereka, menyusul adanya kotoran pada mereka. Larangan ini disampaikan dengan menggunakan huruf *'fa'* yang mengandung arti menyusul. Selain itu, juga karena ada keterangan yang menyatakan bahwa, jika suatu hukum disebutkan bersama sifat yang terkait dan pantas untuknya, maka sifat tersebut menjadi alasan bagi hukum itu. Contohnya adalah firman Allah Ta'ala, *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya."* (Qs. Al Ma'idah [5]: 38)

Dalam hal ini, kotoran pantas menjadi sebuah alasan, sehingga hukum wajib meninggalkan perempuan di kala haid pun dialasani dengan adanya kotoran itu. Dan alasan itu, terdapat pada wanita yang

---

[521] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/329), sekali dari ucapan Aisyah, dan sekali lainnya dari ucapan Asy-Sya'bi.

mustahadhah. Oleh karena itulah hukum haram (bersenggama*)* pun ditetapkan kepada wanita *mustahadhah.*

Kedua, Namun diriwayatkan dari Ahmad; hukum boleh bersenggama dengan wanita yang *mustahadhah* secara mutlak, tanpa ada persyaratan apapun. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ahli fikih, berdasarkan kepada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Ikrimah dari Hamnah binti Jahsy, bahwa ia pernah mengalami *istihadhah,* namun suaminya tetap menggaulinya. Abu Daud berkata, "Ummu Habibah juga pernah mengalami *istihadhah,* namun suaminya tetap menggaulinya."

Selain itu, juga karena pada waktu itu Hamnah adalah istri dari Thalhah, sedang Ummu Habibah adalah istri dari Abdurrahman bin Auf, dan kedua orang ini pernah bertanya kepada Rasulullah tentang hukum wanita yang *mustahadhah.* Seandainya bersenggama dengannya adalah suatu hal yang diharamkan, niscaya beliau akan menerangkan hal itu kepada mereka.

Tapi jika sang suami merasa kuatir dirinya akan terjerumus kepada hal-hal yang terlarang akibat tidak menggauli istrinya, maka bersenggama dengan wanita yang *mustahadhah* diperbolehkan dengan dua riwayat. Sebab hukum wanita yang *mustahadhah* itu lebih ringan daripada hukum wanita yang sedang haid.

Jika suami menggaulinya tanpa mempunyai perasaan kuatir dirinya akan terjerumus pada hal-hal yang terlarang, maka ia tidak berkewajiban untuk membayar kafarat. Sebab suatu kewajiban itu bersumber dari syara', dan dalam syara' tidak ada kewajiban untuk membayar kafarat akibat melakukan hubungan badan dengan wanita yang *mustahadhah.* Juga, tidak ada keterangan bahwa wanita yang *mustahadhah* itu sama dengan wanita yang sedang haid. Sebab, keduanya mempunyai perbedaan.

Jika darah wanita yang *musthadhah* itu terhenti, maka dibolehkan menggaulinya tanpa harus mandi terlebih dahulu. Sebab mandi bukanlah hal yang diwajibkan bagi wanita yang *mustahdhah.* Pasalnya, wanita yang *mustahadhah* itu identik dengan wanita yang mempunyai penyakit beser.

101. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Orang yang diberi ujian beser buang air kecil dan banyak (keluar) madzi tanpa pernah berhenti adalah seperti wanita yang *musthadhah*. Mereka harus berwudhu untuk setiap shalat(nya), setelah (sebelumnya) mereka membasuh kemaluannya.

Secara global, wanita yang *mustahadhah* dan orang yang mempunyai penyakit beser buang air kecil, madzi, atau orang yang terluka, dimana darahnya terus keluar, serta orang-orang yang seperti mereka dan mereka pun tidak dapat memelihara kesuciannya, maka mereka wajib berwudhu untuk setiap shalatnya, setelah —sebelumnya— mereka membasuh dan menyumpal tempat keluarnya hadats, serta menghindarkan keluarnya hadats dengan cara yang dapat dilakukannya.

Seorang wanita yang *mustahadhah* harus membasuh kemaluannya, kemudian menyumpal kemaluannya itu dengan kain atau sejenisnya yang dapat menghentikan darah. Hal itu sesuai dengan sabda Nabi SAW kepada Hamnah ketika ia mengeluhkan banyak keluar darah, *"Aku akan memerintahkan kepadamu (agar menggunakan) kain, (karena) sesungguhnya kain itu dapat menghilangkan darah."*[522]

Jika darah itu tidak tertahan oleh kain, maka ia harus mencawatkan kain yang dirobek kedua ujungnya, kemudian mengikatkan kedua ujungnya itu ke bagian samping tubuhnya, sementara bagian tengahnya menutup kemaluannya. Inilah cara yang disebutkan dalam hadits Ummu Salamah, *"Hendaklah ia mencawatkan kain."* Beliau juga pernah bersabda kepada Hamnah, *"Sumpalkanlah —kain—,"* ketika Hamnah mengatakan bahwa ia lebih banyak keluar darah dari yang telah disebutkan.

Jika wanita *musthadhah* itu telah melakukan cara yang telah disebutkan, namun darah masih keluar, maka jika itu terjadi karena ikatan yang kurang kencang, ia harus mengulangi ikatan tersebut dan juga bersuci. Tapi jika hal itu terjadi karena darah yang keluar deras dan kuat sehingga tidak mungkin disumpal lebih dari itu, maka *thaharah*-nya tidak batal. Sebab hal itu tidak dapat dielakan lagi. ia harus tetap shalat, meskipun darah terus menetes. Aisyah berkata, "Salah seorang istri Rasulullah beri'tikaf bersama beliau, kemudian ia melihat darah dan

---

[522] HR. Abu Daud (287), At-Tirmidzi, (128), Ibnu Majah (622), Ahmad (6/439) dan Hakim (1/172). Al Albani menganggap hadits itu *shahih*.

cairan kuning, serta baskom yang berada di bawahnya, saat ia sedang shalat."[523] Hadits ini diriwayatan oleh Al Bukhari. Dalam sebuah hadits dinyatakan,

صَلِّى وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ.

"Shalatlah, meskipun darah menetes di atas tikar."[524]

Demikian pula dengan orang yang mempunyai penyakit beser buang air kecil atau keluar madzi. Mereka harus menyumpal kepala penisnya dengan kain dan berjaga-jaga agar air kencing atau madzi tersebut tidak dapat keluar, serta melakukan cara-cara yang telah disebutkan.

Demikian pula dengan orang yang terluka dan darahnya terus menetes dari lukanya, orang yang sering buang angin, atau orang biasa keluar hadats dimana ia tidak dapat menghentikan hadats tersebut dari dirinya. Jika hadats itu berupa sesuatu yang tidak dapat disumpal, seperti orang yang mempunyai luka dimana lukanya tidak dapat dibalut, atau orang yang mempunyai penyakit *baasur* atau *naasur* yang tidak dapat disumpal, maka ia harus tetap shalat sesuai dengan kondisinya. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan dari Umar, bahwa ketika ia ditusuk, ia tetap melaksanakan shalat sementara lukanya terus meneteskan darah."[525]

Pasal: Masing-masing individu dari mereka (yang telah disebutkan tadi) harus berwudhu untuk setiap shalatnya, kecuali bila sesuatu keluar darinya. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i, Abu Tsur, dan *ashhabur-ra'yi.*

Imam Malik berkata, "Wanita yang *mustahadhah* itu tidak wajib berwudhu." Pendapat ini pun diriwayatkan dari Ikrimah dan Ruba'iah. Selanjutnya, imam Malik menganjurkan orang yang mempunyai penyakit beser buang air kecil agar mengambil wudhu untuk setiap shalatnya, kecuali bila dingin akan melukainya. Tapi jika rasa dingin akan melukainya, Malik berkata, "Saya harap tidak akan ada kesempitan

---

523 Hadits ini telah dikemukakan pada footnote no. 104, masalah no. 33/Mughni.
524 HR. Ahmad
525 HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa* (1/51/ 39-40) dari hadits Al Musawar bin Makhramah.

(kedurhakaan) padanya karena meninggalkan wudhu."

Mereka berargumentasi dengan menyatakan bahwa dalam hadits Hisyam bin Urwah yang diriwayatkan darinya dari ayahnya, dari Aisyah, Nabi SAW hanya bersabda kepada Fatimah binti Abu Hubaisy, "Maka mandilah, dan shalatlah kamu!" Beliau tidak memerintahkan Fatimah untuk berwudhu. Selain itu, hal-hal yang disebutkan itu bukanlah sesuatu yang dinashkan bahwa berwudhu merupakan sesuatu yang diwajibkan dari hal-hal tersebut, juga bukan termasuk ke dalam pengertian sesuatu yang dinashkan bahwa berwudhu merupakan sesuatu yang diwajibkan darinya. Sebab yang dinashkan (bahwa berwudhu adalah diwajibkan) adalah sesuatu yang keluar secara biasa, sedangkan hal-hal tersebut bukanlah sesuatu yang keluar secara biasa.

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Adi bin Tsabit dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi SAW, tentang wanita yang *mustahadhah,* "Dia boleh meninggalkan shalat pada hari-hari *aqra`*-nya, kemudian (setelah itu) ia harus berwudhu, puasa dan shalat. ia juga harus berwudhu pada setiap kali (akan) shalat." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi.

Diriwayatkan bahwa Aisyah berkata, "Fatimah binti Abu Hubaisy datang kepada Nabi SAW, lalu ia menceritakan keadaannya. Beliau kemudian bersabda, *'Mandilah, kemudian berwudhulah kamu untuk setiap shalat, dan shalatlah!'"* (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*" Selain itu, karena hal-hal yang telah disebutkan merupakan sesuatu yang keluar dari kemaluan, seperti madzi, sehingga dapat membatalkan wudhu. Jika hal ini dapat ditetapkan, bahwa kesucian orang-orang itu terbatasi oleh waktu. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah, *"Dia berwudhu pada semua shalat."* Juga sabda beliau, *"Kemudian berwudhulah engkau untuk setiap shalat."* Lebih dari itu, karena kesucian tersebut adalah kesucian karena udzur dan darurat, sehingga harus dibatasi oleh waktu, seperti tayamum.

Pasal: Jika salah seorang dari mereka berwudhu sebelum waktu shalat masuk, lalu sesuatu keluar darinya, maka *thaharah* yang ia kerjakan menjadi batal. Sebab masuknya waktu shalat dapat mengeluarkan waktu berwudhu, dan keluarnya waktu (berwudhu) itu dapat membatalkan *thaharah*, seperti yang telah kami tegaskan. Selain

itu, juga karena hadats —yang keluar pun— dapat membatalkan *thaharah*. Hanya saja, ia tidak dianggap hadats karena yang ada tidak dapat dihindarkan, dan disisi lain ia memerlukan *thaharah*.

Jika ia berwudhu setelah masuk waktu shalat, maka wudhu yang dilakukan tetap sah dan hadatsnya pun hilang. Adapun mengenai hadats yang muncul kemudian karena tidak dapat ia hindarkan, maka hadats tersebut tidak akan menimbulkan pengaruh apapun. Jika ia langsung mengerjakan shalat setelah melakukan *thaharah*, atau menangguhkannya karena suatu hal yang berhubungan dengan kemaslahatan shalat, seperti mengenakan pakaian dan menunggu jamaah, atau ia tidak mengetahui bahwa darinya telah keluar sesuatu, maka hal itu diperbolehkan. Tapi jika ia menangguhkan shalat tersebut karena hal-hal selain yang telah disebutkan, dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, boleh. Sebab *thaharah* (wudhu) adalah *thaharah* yang dimaksudkan untuk shalat, dan *thaharah* itu pun dikerjakan setelah masuk waktu shalat, sehingga *ia* identik dengan tayamum. Selain itu, karena *thaharah* itu adalah yang diperbolehkan karena darurat, sehingga harus dibatasi oleh waktu, seperti tayamum.

Kedua, tidak boleh. Sebab ia hanya dibolehkan mengerjakan shalat dengan *thaharah* tersebut -meskipun hadats tetap ada pada dirinya- karena keperluan dan darurat, sedang dalam hal menangguhkan shalat tidak ada darurat.

Jika waktu shalat keluar setelah keluar sesuatu dari seorang wanita yang *mustahadhah*, atau ia mempunyai hadats (lain) selain dari sesuatu yang keluar itu, maka batallah *thaharah*-nya. Ahmad berkata dalam riwayat Ahmad bin Al Qasim, "Sesungguhnya wanita *mustahadhah* itu harus berwudhu untuk setiap shalat, kemudian dengan wudhu tersebut ia boleh mengerjakan shalat sunnah atau shalat qadha hingga waktu shalat yang lain masuk. Setelah itu, ia harus berwudhu lagi." Pendapat ini mendorong untuk menyamakan *thaharah* (wudhu) yang dilakukan oleh wanita *mustahadhah* itu dengan tayamum, dimana *thaharah* itu akan tetap ada jika waktu shalat masih ada, dan dengan tharah itu ia dibolehkan mengerjakan shalat sunnah, mengqadha shalat yang tertinggal, dan menjamak dua shalat, sepanjang ia tidak berhadats lagi atau waktu shalat belum keluar/habis.

Pasal: Wanita yang *mustahadhah* boleh menjamak dua shalat

dengan satu wudhu. Hal ini sebab Nabi SAW pernah memerintahkan Hamnah binti Jahsy untuk menjamak dua shalat dengan satu kali mandi. Hal itu beliau perintahkan juga kepada Sahlah binti Suhail.[526]

Pasal: Jika seorang wanita yang *mustahadhah* berwudhu lalu darahnya terputus. Jika memang terbukti bahwa keterputusan darah itu terjadi karena ia telah sembuh —buktinya adalah, keterputusan itu berlangsung secara terus menerus—, maka jelas wudhunya menjadi batal karena darah tersebut telah terputus. Pasalnya, hadats yang keluar itu (baca: darah istihadah) dapat membatalkan *thaharah*, akan tetapi hadats itu dimaafkan karena adanya udzur. Jika udzur ini telah hilang, maka darurat pun menjadi hilang, dan muncullah hukum hadats tersebut.

Jika darah yang telah terputus itu kembali lagi, maka zhahir ucapan Ahmad menyatakan bahwa ia tidak mempertimbangkan keterputusan darah itu.

Ahmad bin Al Qasim berkata, "Aku bertanya kepada Abu Abdullah, 'Mereka mengemukakan banyak komentar dan membatasi dengan waktu. Mereka mengatakan, jika seorang wanita *mustahadhah* berwudhu untuk shalat, kemudian darahnya terputus, lalu darah itu keluar lagi sebelum ia melaksanakan shalat, maka ia harus mengulangi wudhunya. Mereka —juga— mengatakan, jika darah itu keluar dan ia berwudhu, lalu darah itu terhenti, maka dalam hal ini ada pendapat yang lain.' Abu Abdullah (Ahmad) menjawab, 'Aku tidak mempertimbangkan keterputusan darah itu saat wanita *mustahadhah* berwudhu, apakah —sebelumnya— darah itu keluar atau belum. Aku hanya memerintahkannya berwudhu untuk setiap shalat. Dengan wudhu itulah ia dapat mengerjakan shalat sunnah dan shalat qadha, hingga waktu shalat yang lain masuk. Hal itu karena Nabi memerintahkannya agar berwudhu untuk setiap shalat, tanpa ada pemilahan'."

Dengan demikian, adanya pemilahan merupakan suatu hal yang menyalahi kandungan hadits tersebut. Selain itu, juga karena mempertimbangkan keterputusan darah merupakan suatu hal yang sulit. Sebab biasanya, sesuatu yang keluar dari wanita *mustahadhah* —dan orang-orang yang mempunyai udzur sepertinya— itu terkadang muncul

---

[526] HR. Abu Daud (1/295). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih* karena ada hadits *shahih* lainnya."

dan terkadang juga tidak. Memperkirakan masa terputusnya darah dengan masa yang mungkin untuk digunakan ibadah adalah hal yang sulit, sementara mewajibkan wudhu pun merupakan hal yang juga menyulitkan, dimana agama tidak pernah datang dengan kesulitan tersebut.

Lebih jauh, Nabi juga tidak pernah bertanya mengenai keterputusan darah kepada wanita *mustahadhah* yang meminta fatwa kepada beliau. Hal itu menunjukan secara jelas, bahwa keterhentian adalah sesuatu yang tidak dipertimbangkan, jika dihubungkan dengan firman Allah, "*Dan ia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*" (Qs. Al Hajj [22]: 78) Pemilahan ini tidak pernah diriwayatkan dari Nabi SAW dan tidak pernah pula diriwayatkan dari seorang sahabat pun.

Al Qadhi dan Ibnu Uqail berkata, "Jika wanita yang *musthadhah itu* bersuci pada saat darahnya masih keluar, lalu darahnya berhenti sebelum ia melaksanakan shalat, sementara ia tidak mempunyai kebiasaan darahnya berhenti, maka ia tidak boleh melaksanakan shalat sampai ia berwuhdu —lagi—. Sebab bersuci yang dilakukannya —pada saat darahnya masih keluar— adalah bersuci yang dapat membuat hadats menjadi tidak berpengaruh, karena adanya unsur darurat (keluar darah secara terus menerus). Jika darah —yang keluar secara terus menerus— itu telah berhenti, maka darurat itu pun menjadi hilang, sehingga muncullah hukum hadats tersebut (baca: batal wudhu/*thaharah*), seperti tayamum pada saat menemukan air.

Jika ia mengerjakan shalat, lalu darahnya tidak keluar lagi dalam waktu yang cukup bila digunakan untuk berwudhu dan shalat, maka shalat yang dilaksanakannya batal. Sebab bersuci yang dilakukannya —pada saat darahnya masih keluar— telah terbukti batal, karena darahnya sudah tidak lagi keluar/berhenti.

Jika ia kembali bersuci/berwudhu sebelum ia melaksanakan shalat, maka bersucinya sah. Sebab hadats yang dapat membatalkan bersuci pertama (bersuci yang dilakukannya pada saat darahnya masih mengalir) itu telah tiada. Sehingga ia pun menyerupai orang yang menduga bahwa dirinya berhadats, kemudian terbukti bahwa dirinya tidak berhadats.

Namun mengenai keabsahan shalat ada dua pendapat:

Pertama, sah, sebab terbukti bahwa bersucinya sah karena *istikhadhah*-nya masih ada.

Kedua, tidak sah, sebab ia melaksanakan shalat tersebut dengan bersuci yang tidak boleh ia gunakan untuk shalat, sehingga shalat yang dilaksanakan pun menjadi tidak sah, seperti jika seseorang yakin bahwa dirinya berhadats dan ragu bahwa dirinya suci, lalu ia shalat, dan terbukti bahwa dirinya memang suci.

Jika darah itu kembali keluar sebelum ia melaksanakan shalat, dalam waktu yang cukup untuk digunakan bersuci dan shalat, maka batallah bersucinya. Tapi jika itu terjadi pada waktu yang tidak cukup untuk digunakan bersuci dan shalat, maka bersucinya tidak batal. Sebab kesucian yang dapat membatalkan *thaharah* itu terbukti tidak ada, sehingga ia pun menyerupai orang yang menduga bahwa dirinya berhadats, kemudian terbukti bahwa dirinya tidak berhadats.

Jika darah yang terhenti itu terjadi di tengah-tengah shalat, maka mengenai hukum batalnya shalat ada dua pendapat yang didasarkan kepada dua pendapat mengenai hukum tayamum tapi kemudian ia melihat air ketika sedang shalat. Hal itu disebutkan oleh Ibnu Hamid. Jika darah itu kembali keluar, maka hukum dalam hal ini adalah seperti yang telah dikemukakan; tentang tidak keluarnya darah pada saat tidak melaksanakan shalat.

Jika wanita *mustahadhah* itu berwudhu pada saat darahnya sedang tidak keluar, lalu darahnya kembali keluar sebelum atau saat sedang mengerjakan shalat, atau pada masa-masa tidak keluarnya darah itu cukup digunakan untuk bersuci dan shalat, maka *thaharah*-nya menjadi batal karena darah kembali keluar. Sebab dengan tidak keluarnya darah, wanita yang *mustadhah* mempunyai hukum wanita yang suci. Oleh karena itulah kembali keluarnya darah adalah seperti hadats terdahulu.

Tapi jika tidak keluarnya darah itu berlangsung dalam waktu yang tidak cukup digunakan untuk bersuci dan shalat, maka kembali keluarnya darah tidak akan menimbulkan pengaruh apapun. Sebab ia adalah wanita *mustahadhah*, dan keterhentian darah ini tidak mempunyai hukum apapun."

Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Semenatara di atas, kami telah menyebutkan sesuatu dari perkataan Ahmad yang menunjukkan bahwa

terhentinya darah tidak diperhitungkan sedikit pun. Bahkan, ketika seorang wanita mengalami *istihadhah,* atau mempunyai salah satu di antara sekian udzur yang telah disebutkan, kemudian ia menghindari udzur tersebut dan bersuci, maka bersucinya sah dan shalatnya pun sah, selama udzurnya itu masih ada; ia tidak sembuh dari penyakitnya, waktu untuk mengerjakan shalat belum habis, atau mempunyai hadats lain selain hadats yang ada pada dirinya.

Pasal: Darah terhenti dalam waktu tidak cukup untuk shalat dan wudhu. Jika wanita yang *musthadhah* itu mempunyai kebiasaan darahnya terhenti dalam waktu yang tidak cukup untuk digunakan bersuci dan shalat, kemudian ia berwudhu, lalu darahnya terhenti, maka bersuci dan shalatnya tidak dihukumi batal jika ia sedang/telah mengerjakannya. Sebab keterhentian itu tidak menunjukan hal yang dimaksud (selesai dari *istikhadhah).* Jika ia selesai —dari *istikhadhahnya*—, lalu ia keluar darah —lagi— setelah berwudhu, maka bersuci dan shalatnya batal. Sebab telah terbukti ia dihukumi wanita yang suci, karena darahnya tidak keluar lagi.

Tapi jika terhentinya darah berlangsung dalam waktu yang cukup untuk bersuci dan shalat, maka hukum wanita ini adalah seperti hukum wanita yang tidak mempunyai kebiasaan darahnya terhenti, seperti yang telah disebutkan dalam pembahasan mengenai hal itu.

Jika ia mempunyai kebiasaan darahnya terhenti dalam waktu yang cukup untuk bersuci dan shalat, maka ia tidak boleh shalat pada saat darahnya masih keluar, dan ia harus menunggu darah itu berhenti, kecuali jika ia merasa kekhawatiran waktu shalat akan habis. Jika ia mempunyai kekhawatiran tersebut, maka ia boleh berwudhu dan shalat. Jika ia melaksanakan shalat di akhir waktu dengan bersuci, kemudian darahnya tidak lagi keluar dari kemaluannya, maka batallah bersucinya, sebab ia dapat melaksanakan shalat dengan bersuci yang tidak darurat. Oleh karena bersucinya batal, maka shalatnya pun menjadi tidak sah dengan bersuci yang darurat itu, seperti wanita yang tidak mengalami *istikhadhah*.

Jika masa terhentinya darah itu berbeda-beda, suatu ketika cukup untuk berwudhu dan shalat, namun terkadang tidak cukup, maka ia adalah seperti wanita yang sebelumnya, kecuali jika ia tahu terhentinya darahnya pada anu, (misalnya), tidak cukup untuk berwudhu dan shalat,

dan ada kemungkinan bila ia melaksanakan shalat darahnya akan terhenti, maka tidak batal shalatnya. Sebab ia melaksanakan shalat tersebut dalam keadaan nyakin telah suci. Lagi pula, masa terhentinya darah itu mungkin cukup untuk berwudhu dan shalat; dalam hal ini shalatnya batal, namun mungkin pula tidak cukup; dalam hal ini shalatnya tidak batal. Sebab keyakinan itu tidak boleh hilang karena keraguan.

Jika keterhentian darah itu secara kontinyu, jelas hal itu dapat membatalkan, sehingga bersuci dan shalatnya pun menjadi batal.

102. Masalah. Abu Al Qasim berkata, "Masa maksimal nifas adalah empat puluh hari."

Itu adalah pendapat mayoritas *ahlul ilmi*. Abu Isa At-Tirmidzi berkata, "*Ahlul ilmi* dari para sahabat Nabi SAW dan generasi setelahnya sepakat bahwa wanita yang nifas itu harus meninggalkan shalatnya selama empat puluh hari, kecuali jika dirinya telah suci sebelum empat puluh hari, sehingga ia boleh mandi dan shalat." Abu Ubaid berkata, "Pendapat inilah yang dipegang oleh mayoritas manusia. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar, Ibnu Abbas, Utsman bin Abu Al Ash, A'idz bin Amr, Anas dan Ummu Salamah." Pendapat ini pula yang dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Ishaq dan *Ashhabur-Ra'yi*.

Sementara itu Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Masa maksimal nifas adalah enam puluh hari." Ibnu Uqail juga mengisahkan sebuah riwayat dari Ahmad yang senada dengan pendapat Malik dan Asy-Syafi'i. Sebab dari Al Auza'i pernah diriwayatkan bahwa ia berkata, "Di sisi kami ada seorang wanita yang pernah mengalami nifas selama dua bulan." Ungkapan seperti itu juga pernah dikemukakan dari Atha, bahwa ia pernah menemukan nifas selama dua bulan. Namun yang menjadi sumber rujukan dalam hal ini adlah fakta/kenyataan. Asy-Syafi'i berkata, "Biasanya nifas selama empat puluh hari."

Argumentasi kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Sahl bin Katsir bin Ziyad dari Mussah Al Azdiyah, dari Ummu Salamah, ia berkata, "Kaum wanita menahan diri pada masa Nabi SAW selama empat puluh hari empat puluh malam."[527] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi). At-

---

[527] HR. Abu Daud (311), At-Tirmidzi (139), Ibnu Majah (648) dan Ahmad dalam

Tirmidzi berkata, "Hadits ini tidak kami ketahui kecuali dari hadits Abu Sahl, dan Abu Sahl itu *tsiqah.*" Al Khithabi berkata, "Muhammad bin Isma'il menyanjung hadits ini." Hakam bin Utaibah juga meriwayatkan dari Massah dari Ummu Salamah, dari Nabi SAW, bahwa ia (Ummu Salamah) bertanya kepada beliau, "Berapa lama seorang wanita berdiam diri jika melahirkan?" Beliau menjawab,

أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا، إِلاَّ أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذَلِكَ.

"Empat puluh hari, kecuali jika ia telah suci pada waktu sebelum itu."[528]

Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni. Selain itu, juga karena empat puluh hari tersebut merupakan pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat yang telah kami sebutkan namanya, dan kami tidak pernah mengetahui ada orang yang menentang pendapat tersebut pada masanya, sehingga hal itu menjadi ijma' di kalangan mereka. At-Tirmidzi mengisahkan bahwa empat puluh hari itu merupakan ijma'. Ungkapan yang senada juga dikemukakan oleh Abu Ubaid.

Adapun apa yang mereka kutip dari Al Auza'i, ada kemungkinan darah yang lebih dari empat puluh hari itu merupakan darah haid atau *istikhadhah*, sebagaimana jika darah tersebut lebih dari enam puluh hari, atau sebagaimana halnya jika darah wanita yang haid itu lebih dari lima belas hari.

Pasal: Akhir masa nifas bertepatan dengan hari haid. Jika darah nifas itu keluar lebih dari empat puluh hari, dan darah yang keluar ini

---

kitab *Al Musnad* (6/300, 304, 309, dan 310). Hadits ini dianggap *shahih* oleh Al Albani.

528 HR. Ad-Daruquthni (1/223/80). Abdul Haq berkata dalam kitab *Ahkam*-nya, "Hadits *Massah* itu cacat. Sebab *Massah* yang disebutkan dalam hadits tersebut tidak diketahui kondisi dan identitasnya, dan ia pun tidak dikenal selain dalam hadits ini."
Saya berkata, Adz-Dzahabi berkata dalam kitab *Mizan Al I'tidal,* "Ia adalah *Massah* Al Azadiyyah, meriwayatkan dari Ummu Salamah." Ad-Daruquthni bekata, "Ia itu tidak dapat dijadikan argumentasi." Sementara Adz-Dzahabi berkata, "*Massah* itu tidak dikenal kecuali dalam hadits yang menerangkan bahwa wanita yang sedang nifas itu berdiam diri selama empat puluh hari." Selesai.

bertepatan dengan masa biasa haid, maka darah yang keluar itu adalah darah haid. Tapi jika tidak bertepatan dengan masa haid, masa darah yang keluar itu adalah darah *istihadhah.*

Ahmad berkata, "Jika seorang wanita yang nifas terus mengeluarkan darah, maka jika darah tersebut keluar pada masa haid yang ia jadikan sebagai patokan, ia harus menahan diri dari shalat, dan tidak boleh digauli oleh suaminya. Jika ia tidak mempunyai hari-hari (dimana ia biasa mengalami haid), maka ia sama saja dengan wanita yang *mustahadhah.* ia boleh digauli oleh suaminya, dan ia pun harus berwudhu untuk setiap shalatnya. ia boleh berpuasa dan mengerjakan shalat, jika bertemu dengan bulan Ramadhan, dan ia pun tidak harus mengqadha (puasa dan shalat yang telah dikerjakannya)." Apa yang Ahmad kemukakan ini senada dengan apa yang telah kami kemukakan.

103. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Nifas itu tidak mempunyai batas minimal. —Ketika— seorang wanita yang sedang nifas melihat kesucian, maka ia harus mandi, dan ia pun menjadi suci. Namun bagi suaminya dianjurkan untuk tidak menggaulinya pada kemaluannya, sampai genap empat puluh hari."

Pendapat itulah yang dikemukakan oleh Ats-Tsauri dan Asy-Syafi'i. Sementara Malik, Al Auza'i, dan Abu Ubaid berkata, "Jika seorang wanita tidak melihat darah, maka ia boleh mandi dan shalat." Namun Muhammad bin Al Hasan dan Abu Tsur berkata, "Masa minimal nifas adalah sesaat." Abu Ubaid berkata, "Masa minimal nifas adalah dua puluh lima hari."

Argumentasi kami adalah, bahwa dalam syara' tidak ada ketentuan mengenai batas minimal nifas, sehingga hal itu harus dikembalikan kepada kenyataan, dan menurut kenyataan terkadang nifas itu berlangsung sebentar dan terkadang pula berlangsung dalam waktu yang lama.

Diriwayatkan bahwa ada seorang wanita melahirkan pada masa Rasulullah, namun ia tidak melihat (ada) darah. Oleh karena itulah ia dinamakan 'si wanita kering'. Abu Daud berkata, "Kepada Abu Abdillah aku menyebutkan hadits yang diriwayatkan oleh Jarir, 'Dahulu ada seorang wanita yang disebut 'si suci' melahirkan pada pagi hari dan suci

pada sore hari.' Hal ini membuat heran. Ali kemudian berkata, 'Jika seorang wanita yang nifas telah melihat kesucian, maka tidak halal baginya kecuali harus melaksanakan shalat'."[529] Selain itu, juga karena darah yang sedikit adalah darah yang keluar mengiringi penyebabnya, yaitu bersalin. Oleh karena itulah darah yang sedikit itu menjadi darah nifas, seperti darah yang banyak.

Diriwayatkan dari Ahmad, "Jika seorang wanita yang nifas telah melihat kesucian kurang dari sehari, maka kepadanya tidak dapat ditetapkan hukum wanita yang suci."

Ya'qub berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Abdullah tentang wanita yang mengalami persalinan, dan masa persalinannya sepuluh hari. Namun ia telah melihat kesucian sebelum masa sepuluh hari itu, sehingga ia pun mandi. Setelah itu, ia melihat darah pada hari persalinannya itu? Abu Abdullah menjawab, "Ini kurang dari sehari. Tidak ada sesuatu pun yang dapat ditetapkan untuknya." Berdasar kepada hal ini, hukum wanita yang suci tidak dapat ditetapkan kepada wanita tersebut, sampai ia melihat kesucian itu berlangsung selama sehari penuh.

Penjelasan atas hal itu adalah, bahwa darah nifas terkadang keluar dan terkadang pula tidak. Karena itu, darah yang keluar kemudian itu tidak bisa lepas dari hukum darah nifas, hanya karena darah itu sebelumnya pernah berhenti. Sebab keluarnya darah tersebut dari hukum darah nifas, akan mendorong pada ketentuan untuk tidak menggugurkan kewajiban shalat pada masa nifas –sebab tidak ada satu waktu shalat pun, kecuali dalam waktu tersebut terdapat kesucian yang membuat wanita tersebut wajib melaksanakan shalat— dan tidak menggugurkan kewajiban shalat pada masa nifas ini menyalahi nash dan ijma`.

Dengan demikian, semata-mata tidak keluar darah bukanlah faktor yang bisa dijadikan sebagai suatu pertimbangan. Karena itu, harus ada suatu ketentuan yang dapat menetapkan masa tidak keluarnya darah yang dianggap sebagai kesucian. Dan, waktu satu hari adalah pantas untuk menjadi penentu atas hal itu, sehingga hukum suci pun terkait dengan waktu satu hari itu.

Pasal: Jika seorang wanita melahirkan dan tidak terlihat ada darah. Dalam hal ini maka ia bererti dalam keadaan suci dan tidak nifas.

---

[529] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* secara *mauquf* (1/42) dari hadits Ali.

Karena, nifas adalah darah, sedangkan pada kasus di atas darah tidak ditemukan. Mengenai kewajiban mandi dari kelahiran tersebut terdapat dua pendapat:

Pertama, tidak diwajibkan untuk mandi, karena kewajiban itu berasal dari hukum syariat. Sedangkan, syariat mewajibkan mandi hanya untuk para wanita yang nifas. Sedangkan pada kasus di atas wanita tersebut tidak sedang nifas atau semakna dengannya. Karena, para wanita yang sedang nifas itu adalah yang terlihat darah keluar dari tubuhnya. Keluarnya darah itulah yang mewajibkannya untuk mandi. Sedangkan hukum wajib mandi ini tidak dapat diberikan kepada wanita yang tidak mengeluarkan darah.

Kedua, wajib hukumnya. Karena, kelahiran biasanya diikuti dengan nifas, sehingga hukumnya menjadi wajib, seperti bertemunya dua khitan mewajibkan seseorang untuk mandi meski tidak sampai mengeluarkan air mani (sperma).

Pasal: Jika seorang wanita telah menjadi suci sebelum empat puluh hari. Dalam kasus seperti ini ia harus mandi, shalat, dan berpuasa. Lebih disukai jika suaminya tidak menggaulinya sebelum empat puluh hari. Ahmad berkata, "Aku tidak senang jika seorang wanita —yang habis melahirkan— digauli oleh suaminya." Hal ini sebagaimana disebutkan dalam hadits Utsman bin Aby Al Ash, bahwasa istrinya mendatanginya sebelum empat puluh hari. ia berkata, "Janganlah kamu mendekatiku."[530] Selain itu karena hubungan suami istri itu dapat membuat darah kembali keluar, sehingga dapat membuat sang suami berhubungan ketika istrinya dalam keadaan nifas. Sikap tidak menggauli istri sebelum empat puluh hari ini adalah sikap yang lebih disukai.

Kami memposisikan wanita yang telah melewati empat puluh hari setelah melahirkan, seperti wanita-wanita yang telah suci. Oleh karena itu, wanita-wanita tersebut harus mandi, shalat, dan berpuasa. Dinukil dari Ahmad bin Al Qasim, bahwasanya ia berkata, "Jika darah kembali mengalir sebelum empat puluh hari, maka wanita itu tidak boleh melaksanakan shalat atau pun berpuasa. Jika telah suci, maka hendaknya ia mandi, shalat, dan berpuasa. Ini adalah pendapat Atha dan Asy-Sya'bi. Karena itu merupakan darah pada masa nifas.

---

[530] HR. Ad-Daruquthni dengan lafazh yang sama dari hadits Utsman bin Abi Al Ash secara *mauquf* (1/220).

Jadi, ia dalam keadaan nifas, seperti pertama kali. Juga, sebagaimana jika darah itu terus mengalir secara kontinyu. Kedua, kondisinya dianggap meragukan. ia boleh melaksanakan shalat, berpuasa, dan mengqadha puasa sebagai sikap hati-hati. Riwayat yang masyhur ini dinukil oleh Al Atsram, dan yang lainnya; Suami tidak boleh menggaulinya. Wanita tersebut tetap diwajibkan melaksanakan ibadah pada kondisi darah seperti itu, karena alasan shalat baginya telah diyakini kebenarannya. Sedangkan gugurnya ibadah tersebut masih diragukan kebenarannya. Keyakinan tidak dapat dihapuskan dengan keraguan. Wanita itu diperintahkan untuk mengqadha ibadahnya sebagai bentuk kehati-hatian. Karena, kewajiban shalat dan berpuasa telah diyakini kebenarannya, sedangkan gugurnya puasa tersebut pada kondisi darah seperti itu masih diragukan kebenarannya. Sehingga, keyakinan di atas tidak dapat dihapuskan dengan keraguan.

Perbedaan antara darah tersebut dengan darah yang melebihi enam atau tujuh hari yang dialami oleh wanita yang lupa akan jumlah bilangan hari haidnya, maka wanita tersebut tidak wajib mengqadha puasanya karena adanya rasa keraguan; biasanya mengalami haid selama enam atau tujuh hari. Jika lebih dari itu, maka jumlahnya hanya sedikit (jarang), berbeda halnya dengan nifas. Selain itu, karena haid itu terjadi berulang-ulang, sehingga akan memberatkan jika qadha` diwajibkan. Hal ini tidak sama dengan nifas. Demikian pula darah yang keluar melebihi kebiasaan masa haid.

Malik berkata, "Jika seorang wanita melihat ada darah setelah dua hari atau tiga hari maka itu adalah nifas. Namun jika jarak keduanya berjauhan, maka itu adalah darah haid. Para sahabat Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat mengenai seorang wanita yang melihat ada darah sehari semalam setelah suci selama lima belas hari.

Pertama, darah itu adalah darah haid.

Kedua, darah itu adalah darah nifas.

Al Qadhi berkata, "Jika melihat darah lebih sedikit (kurang) dari sehari semalam setelah masa suci selama lima belas hari, maka darah itu adalah darah rusak. Wanita itu hendaknya melaksanakan shalat dan puasa, serta tidak mengqadhanya. Ini adalah pendapat Abu Tsur meski darah yang kedua setelah sehari semalam. Hukum mengenai hal ini sebagaimana yang telah kami sebutkan, wanita itu hendaknya berpuasa,

melaksanakan shalat, dan mengqadha puasa.

Kami berpendapat bahwa itu adalah darah yang tiba-tiba keluar pada saat nifas. Jadi, itu adalah darah nifas, sebagaimana jika seandainya darah itu terus mengalir. Tidak ada perbedaan antara sedikit atau banyaknya darah tersebut, sebagaimana yang telah kami sebutkan mengenai orang yang menyatakan bahwa darah itu adalah bagian dari darah haid. Meski berbeda ungkapan, namun hukum haid dan nifas itu sama. Puasa yang telah dilakukan oleh wanita pada masa suci tidak perlu lagi untuk diulang.

Pasal: Jika seorang wanita melihat darah setelah melahirkan. Kondisinya adalah di mana darinya jelas terdapat bentuk-bentuk seorang anak manusia, maka darah itu adalah darah nifas. Jika ia melihatnya setelah berbentuk *nutfah* (gumpalan mani) atau *'alaqah* (gumpalan daging), maka darah itu bukanlah darah nifas. Jika yang terlihat adalah berbentuk gumpalan dan belum jelas terlihat ciri-ciri seorang anak manusia, maka ada dua pendapat mengenai hal ini.

Pertama, itu adalah darah nifas, karena gumpalan itu adalah awal mula proses pembentukan manusia. Jadi, darah itu adalah darah nifas, sama seperti jika telah jelas ciri-ciri anak manusia.

Kedua, bukan sebagai darah nifas, karena belum jelas ciri-ciri seorang anak manusia pada gumpalan tersebut. Jadi, ia sama seperti gumpalan air mani.

Pasal: Jika seorang wanita melahirkan dua anak kembar. Dalam hal ini sahabat-sahabat kami menyebutkan dua riwayat dari Ahmad, yaitu:

Pertama, nifas itu dari anak pertama semuanya, dari awal hingga akhir. Orang-orang mengatakan bahwa itu adalah pendapat yang benar. Ini adalah pendapat Malik dan Abu Hanifah. Atas dasar ini, maka kapanpun habis masa nifas sejak kelahiran anak pertama, maka waktu setelah itu tidak dikatakan sebagai nifas. Karena, waktu setelah melahirkan anak pertama terdapat darah. Jadi, darah itu adalah nifas, seperti wanita yang melahirkan satu anak, dan masa akhirnya adalah darah tersebut pula. Karena, awalnya berasal darinya, maka akhirnya pun berasal darinya, sama seperti seorang ibu yang melahirkan satu anak.

Kedua, Para sahabat kami berselisih pendapat mengenai riwayat

yang kedua ini. Syarif Abu Ja'far dan Abul Khithab mengatakan di dalam kitab *Ru'us Al Masa'il* bahwa waktu awalnya adalah setelah kelahiran anak pertama dan waktu akhirnya adalah setelah kelahiran anak kedua. Ini adalah pendapat Al Qadhi dalam kitab *Ar-Riwayatain*. Karena, anak kedua telah terlahir, jadi waktu nifas tidak akan berhenti sebelum berakhirnya waktu tersebut, sama dengan wanita yang melahirkan satu anak. Atas dasar ini maka waktu nifas bertambah dari empat puluh hari bagi wanita yang melahirkan dua anak kembar. Al Qadhi Abu Al Hasan mengatakan di dalam kitab *Masa'il* dan Abu Al Khithab dalam kitab *Al Hidayah* mengenai riwayat yang kedua, bahwa waktunya dimulai dari kelahiran anak kedua. Ini adalah perkataan Zafar. Karena, waktu nifas bergantung pada kelahiran. Jadi, permulaan dan akhir dari nifas itu berasal dari kelahiran anak kedua, sama seperti waktu iddah.

Atas dasar ini maka darah yang Anda lihat sebelum kelahiran anak kedua bukanlah darah nifas. Dalam hal ini sahabat-sahabat Asy-Syafi'i memiliki tiga pendapat yang berbeda. Al Qadhi menyebutkan bahwa dari dua riwayat tersebut ada yang dianggap sebagai satu riwayat. Perbedaan pendapatnya terletak pada darah yang berada di antara kedua kelahiran tersebut. Apakah darah itu termasuk nifas atau bukan? Secara zhahir riwayat ini mengingkari riwayat yang menyatakan bahwa akhir nifas adalah dari kelahiran anak pertama.

Pasal: Hukum para wanita yang nifas sama dengan hukum wanita yang haid. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Demikian pula mengenai diharamkannya menggauli wanita tersebut dan diperbolehkannya menggaulinya pada selain bagian kemaluannya. Perbedaan pendapat yang terjadi adalah seputar masalah kafarat bagi orang yang menggaulinya. Hal itu disebabkan karena darah nifas itu sama dengan darah haid. Darah tersebut tidak akan keluar sewaktu hamil karena berubah menjadi panganan bagi anak. Jika kehamilan telah berakhir dan saraf yang menjadi saluran darah terputus, maka anak pun keluar dari daerah kemaluan.

Jadi hukumnya sama dengan darah yang keluar ketika haid. Perbedaan antara nifas dengan haid adalah bahwa waktu iddah tidak akan berakhir kecuali dengan menggunakan hitungan haid. Karena, darah haid itu berakhir dengan datangnya masa kehamilan. Haid tidak menunjukkan kedewasaan (baligh) jika terjadi kehamilan sebelumnya.

104. Masalah: Wanita yang masa haidnya biasanya beberapa hari, maka hendaknya ia condong pada kebiasaan yang ia ketahui. Hendaknya ia tidak condong pada penambahan hari yang ada, kecuali jika ia melihatnya terjadi sebanyak tiga kali, sebab ketika itu ia harus menyadari bahwa masa haidnya telah berubah.

Jadi, dalam hal tersebut, hendaknya ia mengikuti kebiasaan baru tersebut dan meninggalkan kebiasaan lama (yang pertama). Jika ia berpuasa pada ketiga hari tersebut secara terus menerus, maka ia harus mengulangnya, seandainya puasa tersebut adalah puasa wajib. Jika ia melihat ada darah sebelum hari haid yang biasa dialami dan ia ketahui kebiasaannya, maka janganlah menghiraukan darah tersebut hingga hal tersebut terulang sebanyak tiga kali.

Kesimpulan dari hal di atas adalah bahwa seorang wanita memiliki kebiasaan yang tetap dalam masalah haid, lalu ia melihat ada darah yang keluar di luar dari jadwal biasanya, maka darah yang keluar di luar kebiasaannya itu tidak dianggap sebagai darah haid hingga hal tersebut terjadi sebanyak tiga kali. Hal ini sesuai dengan yang disebutkan dalam salah satu riwayat dari dua riwayat yang ada atau dalam dua riwayat sekaligus.

Hanbal menukil sebuah riwayat dari Ahmad mengenai seorang wanita yang memiliki jadual tertentu dalam masalah haid. Lalu, suatu ketika jadual haidnya datang lebih awal dari biasanya. Maka wanita tersebut hendaknya tidak menghiraukan darah tersebut. ia hendaknya tetap berpuasa dan melaksanakan shalat. Jika hal tersebut terulang untuk kedua kalilnya, maka itu adalah darah haid yang jadualnya telah berubah.

Al Fadhl bin Ziad menukil sebuah riwayat, bahwa hendaknya wanita itu tidak berpaling padanya kecuali pada kejadian yang ketiga. Jika terjadi tiga kali, maka ia boleh tidak shalat dan berpuasa. Pada lafazh miliknya disebutkan, "Aku pernah bertanya mengenai seorang wanita pada masa *quru*`nya yang jadualnya telah pasti. Bisa jadi waktunya bertambah pada mayoritas bulan yang ada dari jumlah bilangan *quru*` yang biasa ia alami. Lalu, apakah wanita itu boleh tidak melaksanakan shalat atau ia harus melaksanakannya? ia menjawab, "Hendaknya ia melaksanakan shalat dan tidak menghiraukan pada jumlah bilangan quru yang bertambah tersebut. Kecuali jika darah haid itu telah berpindah."

Aku bertanya, "Apakah wanita itu boleh melaksanakan shalat hingga kejadian itu terjadi sebanyak tiga kali pada dirinya. Setelah itu baru ia meninggalkan shalat setelah terjadi sebanyak tiga kali?" ia menjawab, "Ya, setelah terjadi tiga kali." Pada riwayat ini disebutkan dengan jelas bahwa penambahan waktu haid itu tidak dianggap kecuali pada kesempatan yang keempat. Hal ini berarti ia tetap melaksanakan shalat dan berpuasa pada tiga kesempatan yang pertama.

Pada riwayat yang pertama disebutkan bahwa bisa jadi darah itu hilang pada kesempatan yang ketiga. Hal ini sebagaimana diucapkannya bahwa wanita itu tidak boleh berpindah kebiasaan kecuali pada kesempatan yang ketiga, walaupun bisa jadi yang dimaksud adalah setelah kesempatan tersebut. Pada riwayat Hanbal terdapat dua kemungkinan.

Pertama, wanita itu dapat berpindah pada kebiasaan yang baru, pada kesempatan yang kedua, dan ia dapat menganggap darah itu sebagai bagian dari darah haidnya.

Kedua, wanita itu tidak boleh berpindah pada kebiasaan masa haid yang baru, kecuali pada kesempatan yang ketiga. Mayoritas riwayat menyatakan bahwa yang dianggap adalah pengulangan yang ketiga kalinya dari sesuatu yang berbeda dengan kebiasaan, baik ia melihatnya sebelum hari-hari haid yang biasa ia lalui ataupun setelahnya, tetap seperti biasa, atau darah tersebut terputus atau hanya sebagiannya saja. Wanita itu tidak dapat berdiam diri (tetap pada kebiasaannya) jika haid di luar kebiasaannya hingga kejadian itu terjadi berulang-ulang hingga dua atau tiga kali. Jika hal itu terjadi berulang kali, maka dapat kita ketahui bahwa haidnya telah berpindah jadwal dan menjadi kebiasaan baru. Artinya, pada saat itu ia harus meninggalkan shalat dan tidak berpuasa. Kebiasaan haidnya menjadi baru dan tidak lagi bersandar pada jadwal semula atau kebiasaan pertama (sebelumnya). Karena, jadwalnya telah berpindah dan kebiasaan haidnya menjadi lebih lama atau berbeda dengan sebelumnya.

Kemudian, ia diwajibkan mengqadha puasa fardhu yang telah dijalaninya pada tiga kesempatan yang pertama —yang sebelumnya kami perintahkan untuknya agar berpuasa pada saat itu—. Hal itu disebabkan telah jelasnya bagi kami bahwa wanita itu berpuasa saat dalam keadaan haid. Padahal berpuasa pada kondisi itu tidak dapat dibenarkan.

Sedangkan mengenai ibadah shalat, ia tidak diwajibkan untuk mengqadhanya, karena wanita yang haid tidak diperintahkan untuk mengqadha shalatnya. Abu Abdullah berkata, "Tidak aneh bagi kami jika suaminya menggauli wanita itu pada hari-hari di mana wanita itu melaksanakan shalat. Karena, kami belum yakin bahwa dirinya dalam keadaan sedang haid. ia melaksanakan shalat dan berpuasa adalah dalam rangka berhati-hati terhadap ibadah. Demikian pula sikap tidak menggauli istrinya bisa digolongkan sebagai sikap hati-hati pula.

Jadi, wanita itu diwajibkan berpuasa sebagaimana ia juga diwajibkan untuk shalat. Jika penambahan masa haid itu melebihi masa haid yang pernah dialaminya maka wanita itu berarti mengalami *istihadhah*. Dalam kondisi apapun wanita itu tidak boleh bersandar selain pada hari-hari haid yang biasa dialami. Contohnya adalah, seorang wanita yang biasanya mengalami haid selama tiga hari di awal bulan pada setiap bulannya. Lalu, ia mengalami haid lima hari di awal bulan atau dua hari di akhir bulan sebelum awal bulan tersebut ditambah dengan tiga hari seperti biasanya atau dalam keadaan suci pada ketiga hari tersebut. Kemudian ia mendapatkan darah tiga hari setelahnya atau lebih banyak dari itu, atau lebih sedikit dari sebelumnya atau setelahnya, atau suci pada hari pertama, kemudian melihat darah pada tiga hari setelahnya atau lebih banyak dari itu. ia suci selama dua hari kemudian melihat ada darah dua hari setelahnya atau lebih dari itu. Atau, melihat darah dua hari di akhir bulan, satu hari di awal bulan atau yang semisal dengannya. Wanita itu tidak boleh bersandar pada seluruh gambaran tersebut selain awal bulan hingga kejadian itu terjadi berulang kali. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah, *"Tetaplah duduk selama haidmu masih mengekangmu."* .

Selain itu, karena wanita itu memiliki kebiasaan tersendiri maka darah itu dikembalikan kepada kebiasaan tersebut, seperti halnya wanita yang mengalami *istihadhah*.

Abu Hanifah berkata, "Darah yang dilihatnya sebelum jadual biasanya, maka itu bukanlah darah haid hingga kejadian itu terjadi berulang selama dua kali. Kemudian, darah yang kita lihat setelah itu dapat dianggap sebagai darah haid."

Asy-Syafi'i berkata, "Seluruh darah tersebut adalah darah haid selama tidak melebihi masa haid terbanyak (terlama)." Bagiku ini adalah pendapat yang paling kuat. Karena, Aisyah pernah di datangi oleh kaum

wanita di tempat yang bernama Darajah. Di mana pada kemaluan para wanita itu masih terdapat cairan berwarna kuning dan berwarna keruh. Aisyah berkata, "Janganlah kalian terburu-buru hingga kalian melihat ada cairan berwarna putih." Artinya adalah hendaknya para wanita itu tidak terburu-buru untuk mandi hingga darah mereka habis dan tidak ada lagi cairan kekuningan dan berwarna kotor. Serta, tidak ada lagi yang keluar dari kemaluan. Di mana jika masuk ke dalamnya sebuah benang maka benang itu akan keluar dengan berwarna putih.

Jika darah tambahan yang dimaksud bukan merupakan haid, maka ia harus mandi pada saat masa haid yang menjadi kebiasaannya telah habis, meski darah masih terus mengalir. Karena, Allah telah menetapkan beberapa hukum bagi wanita yang sedang haid dan tidak membatasinya. Allah pun Maha Mengetahui dengan menyerahkannya kepada kebiasaan manusia itu sendiri. Kebiasaan yang terjadi di antara kaum wanita adalah bahwa ketika seorang wanita melihat ada darah, maka darah itu bisa jadi adalah darah haid jika ia meyakini bahwa itu adalah darah haid. Jika kebiasaan mereka adalah dengan menganggap sebuah kebiasaan sesuai dengan yang disebutkan di atas, maka kebiasaan itu dapat berpindah. Tidak diperbolehkan menggauli wanita seperti itu meski sang suami membutuhkannya.

Karena itu, ketika sebagian istri Rasulullah sedang bersama beliau di rumah Khumailah. Kemudian, terlihat ada darah padanya. Rasulullah lalu bertanya kepadanya, "Apa yang terjadi denganmu? Apakah kamu sedang nifas?" Ia menjawab, "Ya." Lalu, Rasulullah pun memerintahkan kepadanya untuk mengenakan kain penutup.[531] Rasulullah tidak bertanya kepadanya apakah itu sesuai dengan kebiasaannya atau darah itu datang sebelum kebiasaannya? Khumailah pun tidak menyebutkannya dan tidak bertanya mengenai hal itu. Haid itu hanya dibuktikan dengan keluarnya darah. Dan, Rasulullah sendiri menetapkannya (tidak mengingkarinya). Demikian pula ketika Aisyah mengalami haid pada saat ia sedang umrah di haji wada'. Ia mengetahui bahwa dirinya sedang haid dengan melihat keluarnya darah, tidak dengan yang lainnya. Ia tidak menyebutkan karena kebiasaan, dan Rasulullah pun tidak menjelaskan apapun kepadanya.

Namun, secara zhahir Rasulullah tidak menggaulinya pada saat-saat

---

[531] HR. Al Bukhari (1/Al Bukhari/298/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/243/5) dari hadits Ummu Salamah.

di mana biasanya ia sedang haid. Karena, biasanya Asiyah akan terlihat tidak menyukai darah itu, sikapnya menjadi keras, dan menangis ketika melihat darah itu. ia berkata, "Seandainya aku tidak melaksanakan haji pada tahun ini." Seandainya ia mengetahui kebiasaan haidnya sendiri, maka ia akan mengetahui bahwa haid itu akan datang pada saat itu. Akan tetapi, ketika darah itu datang ia terlihat tidak menyukainya. Tentu saja jika ia mengetahui bahwa darah itu akan datang, maka ia tidak akan terlihat sedih.

Jika kebiasaan haid adalah seperti yang disebutkan dalam madzhab tersebut, niscaya Rasulullah akan menjelaskan kepada umatnya dan beliau tidak akan menangguh dalam menjelaskannya. Sebab dalam hal ini tidak diperbolehkan untuk menangguhkan penjelasan tersebut dari waktu yang semestinya. Para istri Rasulullah dan wanita-wanita lainnya tentu sangat membutuhkan penjelasan tersebut setiap saat. Beliau pun tidak akan menganggap remeh untuk menjelaskan hal tersebut. Penjelasan yang datang dari Rasulullah adalah tentang kebiasaan. Penjelasan tersebut tidak bermaksud selain memberikan penjelasan tentang wanita yang mengalami *istihadhah*, bukan yang lainnya.

Adapun wanita yang sedang suci kemudian melihat ada darah pada saat yang mungkin saja itu merupakan darah haid. Namun, setelah itu darah tersebut berhenti mengalir, maka darah itu tidak dapat disebut sebagai sebuah kebiasaan baginya. Karena, jika kami menganggap sesuatu yang terjadi berulang-ulang itu di luar kebiasaan, maka hal itu akan menyebabkan wanita secara umum tidak akan menganggap haid ketika darah keluar pada masa haid, padahal bisa jadi itu merupakan darah haid.

Penjelasannya adalah bahwa seorang wanita jika melihat ada darah pada hari-hari di luar kebiasaannya dan ia kembali suci pada hari di mana biasanya ia haid, maka hendaknya ia tidak berhenti melaksanakan shalat selama tiga bulan. Jika pada bulan keempat keluarnya darah itu berubah menjadi hari yang lain, maka tiga bulan yang lalu berarti juga bukan merupakan darah haid. Demikian pula, hendaknya ia tidak menganggap itu sebagai haid secara umum, dan tidak ada alasan untuk menganggapnya seperti itu.

Atas dasar perkataan tersebut, maka seorang wanita hendaknya tetap berdiam diri terhadap darah yang ia lihat sebelum dan sesudah

kebiasaan haidnya, selama tidak melebihi haid terbanyak yang ia alami. Jika melebihi haid terbanyak seperti yang pernah ia alami, maka dapat kita ketahui bahwa itu adalah *istihadhah*. Lalu, kita dapat mengembalikan hukumnya pada kebiasaan haidnya. ia pun harus mengqadha shalat dan puasa yang ditinggalkannya selama hari yang melebihi kebiasaan haidnya. Karena, telah jelas bagi kita bahwa itu bukanlah haid, tetapi itu adalah *istihadhah*.

Pasal: Jika seorang wanita memiliki kebiasaan haid sendiri, kemudian ia melihat ada darah yang lebih banyak dari yang biasa ia alami. Dalam hal ini wanita tersebut mengalami *istihadhah*. Sedangkan haid dari darah tersebut adalah seukuran kebiasaan yang ia alami, tidak lebih. Hendaknya ia tidak berdiam diri di bulan-bulan selanjutnya kecuali sesuai dengan kebiasaan haid yang dialaminya saja. Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini bagi orang yang menganggap sebuah kebiasaan haid. Jika kebiasaannya adalah tiga hari setiap bulan, kemudian ia melihat ada darah dalam sebulan selama lima hari, kemudian ia beristihadhah di bulan lainnya, hendaknya ia tidak berdiam diri pada bulan-bulan selanjutnya, kecuali selama tiga hari-tiga hari saja. Seperti inilah yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Asy-Syafi'i berkata, "Hendaknya ia berdiam diri selama lima hari setiap bulannya." Hal ini berdasarkan pendapat bahwa suatu kebiasaan itu tidak dapat ditetapkan hanya dengan satu kali kejadian saja. Jika ia melihat darah selama lima hari selama dua bulan berturut-turut, apakah anggapan tentang kebiasaan haidnya dapat berubah menjadi lima hari? Sesuai dengan dua riwayat yang menetapkan tentang kebiasaan haid; jika wanita itu melihat darah selama lima hari dalam tiga bulan, kemudian ia ber-*istihadhah*, maka kebiasaan haidnya berubah menjadi lima hari tersebut. Dan, ia pun boleh berdiam diri (dari ibadah) selama lima hari setiap bulannya. Tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai hal ini.

105. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Siapa saja yang memiliki kebiasaan haid selama beberapa hari, namun kemudian ia melihat dirinya telah suci sebelum waktu kebiasaan haidnya habis, maka ia dianggap telah suci. ia harus mandi dan melaksanakan shalat. Jika darah keluar lagi, maka tidak perlu dihiraukan hingga

darah itu keluar pada hari seperti kebiasaan haidnya.

Penjelasan tentang masalah ini dibagi menjadi dua pasal:

Pertama, mengenai masa suci di antara kemunculan dua darah.

Kedua, hukum darah yang kembali mengalir setelah suci.

Adapun yang pertama, jika seorang wanita melihat bahwa dirinya telah suci yang ia lanjutkan dengan melakukan mandi suci (wajib), maka hendaknya ia melaksanakan shalat dan puasa, baik ia melihat kesucian itu sesuai dengan kebiasaan haidnya atau setelah berakhir kebiasaan tersebut. Sahabat-sahabat kami tidak membedakan antara kesucian dari darah haid tersebut banyak ataupun sedikit. Hal ini sesuai dengan ucapan Ibnu Abbas, "Jika melihat dirinya telah suci meski hanya sesaat, hendaknya ia mandi." ia cenderung berpendapat bahwa berakhirnya darah jika kurang satu hari dari kebiasaannya, maka ia belum dianggap suci. Hal ini berdasarkan pada riwayat yang telah kami jelaskan mengenai nifas. Di mana ia tidak boleh menganggap sesuatu yang kurang dari satu hari. Ini adalah pendapat yang *shahih,* insya Allah, karena, darah itu mengalir sekali saja.

Kewajiban mandi bagi wanita yang telah suci hanya sesaat merupakan sebuah beban yang memberatkan. Ini tidak sesuai dengan firman Allah, *"Dan ia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dala agama suatu kesempitan."* (Qs. Al Hajj [22]: 78). Selain itu, jika kita menganggap berhentinya darah selama sesaat sebagai masa suci dan tidak menghiraukan darah yang mengalir kembali setelahnya, maka hal itu akan membuat darah haid dianggap tidak bersifat tetap. Atas dasar ini, maka berhentinya darah yang kurang dari sehari belum dianggap suci. Kecuali jika wanita itu melihat ada tanda atau bukti yang menunjukkan bahwa dirinya telah suci.

Contohnya adalah seperti jika berhentinya darah itu terjadi di akhir kebiasaan haidnya, atau ia melihat ada cairan berwarna putih. Itu adalah cairan yang mengikuti haid yang berwarna putih. Itu disebut dengan istilah *turbah,* yang demikian itu diriwayatkan dari imam kami, bahwa benang jika dikeluarkan dari kemaluan wanita tetap berwarna putih, sebagaimana ketika ia masuk. Tidak terjadi perubahan apapun padanya. Itu adalah cairan putih. Hal ini diriwayatkan dari Az-Zuhri dan diriwayatkan dari imam kami pula. Abu Hanifah berkata, "Tidaklah

dianggap suci jika kesucian yang dimaksud berada di antara dua darah (yang masih mengalir)." Bahkan, jika wanita itu berpuasa fardhu pada saat itu, maka puasanya dianggap tidak sah dan ia harus mengqadhanya. Ia tidak wajib melaksanakan shalat dan suaminya tidak boleh menggaulinya.

Darah yang keluar di antara keduanya itu masih disebut sebagai darah haid. Ini adalah salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Karena, darah itu terkadang mengalir dan terkadang berhenti. Selain itu karena jika darah itu bukan bagian dari darah haid, maka darah itu tidak terhitung sebagai bagian dari masa haid.

Allah berfirman, *"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid itu adalah kotoran'."* Ia menggambarkan haid itu sebagai sebuah kotoran. Jika kotoran itu telah hilang, maka haid pun berakhir. Ibnu Abbas berkata, "Jika ia melihat ada darah yang masih mengalir, maka ia masih tidak boleh melaksanakan shalat. Jika ia melihat telah suci, hendaknya ia mandi." Aisyah berkata, "Janganlah terburu-buru hingga kamu melihat cairan berwarna putih." Selain itu, karena ia telah berpuasa, maka ia berarti telah suci, dan tidak wajib qadha` baginya, sebagaimana jika darah itu ternyata tidak kembali lagi.

Adapun ucapan orang-orang yang menyatakan bahwa darah itu terkadang mengalir dan terkadang berhenti, kami ingin mengatakan bahwa berhentinya darah yang hanya sebentar saja tidaklah dianggap. Jika berhentinya darah itu cukup lama maka boleh saja melaksanakan shalat dan berpuasa, serta menunaikan ibadah lainnya. Hal itu wajib baginya karena tidak ada sesuatu yang menghalanginya dari kewajiban tersebut.

Pasal kedua, jika darah itu kembali maka tidak terlepas dari dua hal, darah itu akan kembali seperti kebiasaan haidnya atau setelahnya. Jika darah itu kembali kepadanya seperti waktu haid biasa, maka terdapat dua riwayat mengenai hal tersebut:

Pertama, darah tersebut merupakan bagian dari haidnya. Karena, darah keluar pada masa kebiasaan haidnya. Ini sama halnya jika seandainya darah itu tidak terputus (terhenti). Ini adalah mazhab Ats-Tsauri, *Ashhabur-ra`yi,* dan Asy-Syafi'i.

Kedua, bukan merupakan haid. Ini adalah zhahir ucapan Al

Khiraqi, pendapat yang dipilih oleh Ibnu Abu Musa, dan madzhab Atha`. Karena, darah itu kembali setelah masa suci yang dianggap sah. Hal ini serupa jika seandainya darah itu kembali setelah masa kebiasaan haidnya. Atas dasar riwayat ini, maka hukumnya adalah seperti hukum ketika darah itu mengalir setelah masa kebiasaan haidnya, sebagaimana yang akan kami jelaskan selanjutnya, insya Allah.

Telah diriwayatkan dari Ahmad bahwa jika kebiasaan haidnya adalah selama sepuluh hari, namun telah berhenti ketika baru lima hari, dan melihat bahwa dirinya telah suci, maka ia harus melaksanakan shalat. Jika pada hari kesembilan atau kedelapan ia melihat darah dan ia tetap melaksanakan shalat dan puasa. ia hendaknya tetap mengqadha puasa sebagai sikap hati-hati karena adanya keraguan mengenai darah tersebut. Itu seperti darah wanita yang sedang nifas yang kembali mengalir pada masa nifas.

Jika ia melihat darah itu pada masa kebiasaan haid dan melebihi masa haid yang biasa ia alami, maka darah itu tidak jauh dari dua hal, dianggap melebihi darah haid atau tidak dianggap seperti itu. Jika dianggap melebihi darah haid, maka itu bukanlah haid. Karena, sebagiannya bukan termasuk haid. Jadi, seluruhnya merupakan darah *istihadhah* karena darah itu bersambung dengannya dan lebih dekat dengannya. Sehingga, menganggapnya sebagai *istihadhah* lebih dekat daripada menganggapnya sebagai haid, karena terputusnya darah haid tersebut, meski darah itu terhenti secara keseluruhan atau kurang dari itu.

Orang yang mengatakan bahwa sesuatu yang tidak dianggap sebagai kebiasaan, maka ia bukanlah haid. Ia lebih tepat untuk tidak dikatakan sebagai haid. Orang yang mengatakan bahwa itu adalah haid, maka perkataannya terbagi menjadi tiga bagian:

Pertama, seluruhnya dianggap sebagai darah haid. Hal itu berdasarkan pada apa yang telah kami jelaskan bahwa sesuatu yang melebihi kebiasaan dapat dianggap sebagai haid jika tidak melebihi darah haid.

Kedua, yang sesuai dengan kebiasaan haid dianggap sebagai haid karena kesesuaiannya dengan kebiasaan tersebut. Sedangkan yang melebihi itu tidak dianggap sebagai haid.

Ketiga, seluruhnya tidak termasuk haid karena ia bercampur

dengan sesuatu yang bukan merupakan darah haid. Jika terjadi berulang-ulang, maka itu adalah haid, berdasarkan dua riwayat tersebut.

Jika darah itu keluar lagi setelah hari-hari biasa, maka hukumnya tidak terlepas dari dua hal:

Pertama, hal itu tidak mungkin merupakan darah haid.

Kedua, bisa jadi itu adalah darah haid meski tidak mungkin itu adalah darah haid karena melebihi darah haid terbanyak.

Selain itu, karena di antara dua darah hanya suci sebentar saja. Semua darah itu dianggap sebagai darah *istihadhah*, baik hal terjadi berulang-ulang ataupun tidak. Karena, tidak mungkin menganggap semuanya sebagai darah haid. Semuanya merupakan darah *istihadhah*, karena menyandarkan sebagian darah kepada sebagiannya yang lain lebih tepat jika dibandingkan menyandarkannya pada yang lainnya.

Mungkin saja kita menganggapnya sebagai darah haid, dan hal ini tergambar pada dua kondisi;

Pertama, penggabungannya terhadap darah yang pertama tidak ada jeda selama lima belas hari. Jika terjadi berulang kali, maka kami akan menjadikan keduanya sebagai satu haid dan salah satunya digabungkan dengan yang lainnya. Waktu suci di antara kedua waktu tersebut merupakan kondisi suci di sela-sela haid.

Kedua, di antara keduanya terdapat waktu suci yang hanya sebentar. Bisa jadi selama tiga belas hari atau lima belas hari. Masing-masing dari dua darah itu bisa merupakan haid jika terjadi selama satu hari satu malam lebih. Darah ini jika terjadi berulang-ulang maka ia dianggap sebagai dua darah haid. Jika salah satunya lebih sedikit dari haid yang paling sebentar, maka itu dianggap sebagai darah rusak dan tidak mungkin digabungkan dengan darah setelahnya.

Contohnya adalah, seandainya kebiasaannya adalah selama sepuluh hari dari awal bulan, lalu lima hari dari sepuluh hari itu ia melihat ada darah dan lima hari lainnya suci, dilanjutkan dengan lima hari terdapat darah, sementara hal ini terjadi berulang-ulang, maka lima hari yang pertama dan kedua adalah satu haid. Darah yang kedua digabungkan dengan darah yang pertama. Jika ia melihat pada darah yang kedua terjadi selama enam atau tujuh hari, maka itu tidak mungkin dianggap sebagai haid. Karena, melebihi lima belas hari. Dan, di antara kedua masa

tersebut tidak terdapat masa suci yang paling sebentar.

Jika ia melihat satu hari ada darah dan selama tiga belas hari suci, kemudian satu hari melihat ada darah kembali, sementara hal itu terjadi berulang-ulang, maka itu merupakan dua haid dan selama sebulan haidnya adalah empat belas hari. Demikian pula jika ia melihat dua hari terdapat darah dan tiga belas hari kemudian suci, setelah itu dua hari kemudian ada darah dan tiga belas hari suci, serta melihat dua hari ada darah dan selama lima belas hari di bulan itu terjadi berulang-ulang, maka jika waktu suci di antara keduanya selama sebelas hari atau kurang dari itu, dan itu terjadi berulang kali, maka keduanya dianggap sebagai satu haid. Karena, di antara keduanya tidak lebih dari lima belas hari.

Dan, di antara keduanya tidak ada masa suci yang paling sebentar. Jika di antara keduanya terdapat dua belas hari masa suci, maka masing-masing dari keduanya itu tidak dianggap sebagai haid. Karena, tidak mungkin keduanya merupakan satu haid disebabkan karena keduanya melebihi dari masa suci dari haid terlama. Jadi, tidak mungkin menganggap keduanya sebagai dua haid karena di antara keduanya tidak terdapat masa suci paling sebentar.

Jadi, haid dari keduanya itu sesuai dengan kebiasaan, sedangkan yang lain merupakan *istihadhah*. Atas dasar ini, maka segala hal merupakan cabang dari permasalahan yang ada, hanya saja sang wanita hendaknya tidak menghiraukan darah yang keluar setelah masa suci jika keluar dari kebiasaan yang ia alami hingga hal itu terjadi berulang kali, dua atau tiga kali. Jika itu terjadi berulang kali dan memungkinkan untuk dianggap sebagai haid, maka itu adalah haid. Jika tidak mungkin maka tidak dianggap sebagai haid. Setiap waktu di mana tidak terlihat adanya darah, maka ia tidak boleh meninggalkan pelaksanaan ibadah. Jika jelas bahwa darah itu adalah haid maka hendaknya ia mengqadha puasa fardhu. Setiap waktu yang ia anggap sebagai haid dan ia tidak melaksanakan ibadah, kemudian ia baru mengetahui bahwa sebenarnya ia dalam keadaan suci, maka hendaknya ia mengqadha kewajiban-kewajiban ibadah yang ia tinggalkan pada saat itu.

Pasal: Sahabat-sahabat kami berselisih pendapat atas maksud Al Khiraqi pada ucapannya, "Jika darah kembali kepadanya, hendaknya tidak menghiraukannya." Abu Al Hasan At-Tamimi dan Ibnu Uqail mengatakan bahwa yang dimaksud olehnya adalah jika darah

itu kembali setelah masa kebiasaan dan melebihi masa haid terlama. Dengan dalil bahwa ia melarang wanita itu untuk benar-benar menghiraukan darah itu. Jika yang dikehendaki tidak seperti itu, niscaya ia akan mengatakan, "Hingga terjadi berulang kali."

Al Qadhi berkata, "Bisa jadi yang ia maksud adalah jika darah itu kembali setelah masa kebiasaannya dan tidak melebihinya. Maka, ia tidak boleh menghiraukan darah itu sebelum terjadi berulang-ulang."

Abu Hafsh Al Akbari berkata, "Yang ia maksud adalah kembalinya darah pada segala keadaan, baik pada masa kebiasaan ataupun setelahnya. Karena, lafazh 'mutlak (benar-benar)' mencakup seluruh masa. *Insya Allah* ini pendapat yang paling jelas.

Penguatan pendapat yang mereka sebutkan itu bertentangan dengan yang serupa dengannya. Yaitu, perkataan mereka itu membutuhkan sikap menyembunyikan lewatnya masa yang melebihi masa haid terlama. Hal ini tidak lebih utama dari sikap menyembunyikan terjadinya pengulangan. Jadi, keduanya dianggap sama dan penguatan pendapat yang kami sebutkan itu dapat diterima.

Pasal: ***Talfiq*.** Maknanya adalah menggabungkan darah dengan darah yang di antara keduanya terdapat masa suci. Telah kami jelaskan bahwa suci pada saat haid adalah suci yang sah. Jika satu hari melihat dirinya suci dan satu hari kemudian melihat darah, serta tidak melebihi haid terlama, maka itu berarti penggabungan darah dengan darah, hal itu disebut sebagai haid, dan di antara keduanya terdapat masa suci, sebagaimana yang telah kami tetapkan. Tidak ada bedanya apakah masa adanya darah lebih lama dari masa suci, sama, atau lebih sedikit.

Contohnya adalah melihat darah selama dua hari dan satu hari suci, atau dua hari suci sementara satu hari keluar darah, atau lebih banyak, atau lebih sedikit. Semua darah itu adalah haid jika terjadi berulang kali dan tidak melebihi masa terlama haid. Jika darah yang ada kurang dari satu hari, seperti melihat darah selama setengah hari saja, atau sesaat-sesaat saja, maka sahabat-sahabat kami mengatakan bahwa hal itu seperti beberapa hari, di mana darah bergabung dengan darah yang lain. Sehingga itu menjadi darah haid. Masa di antara keduanya itu adalah masa suci jika penyatuan darah itu adalah darah haid paling sedikit. Jika tidak sampai sejumlah itu, maka itu dianggap sebagai darah rusak.

Terdapat pula pandangan yang lain, bahwa darah itu tidak menjadi darah haid, kecuali jika ia didahului dengan haid yang sah dan berkelanjutan. Semua ini adalah mazhab Asy-Syafi'i. ia memiliki pandangan bahwa perpindahan di antara dua darah adalah haid. Kami telah menyebutkan hal itu dan telah kami sebutkan pula pandangan kami bahwa masa suci itu jika kurang dari satu hari, maka itu tidak dianggap masa suci. Atas dasar ini, jika masa suci kurang dari satu hari, maka darah dan apa yang ada di antara seluruhnya dinyatakan sebagai haid.

Jika darah melebihi haid terbanyak, di mana di antaranya lebih dari lima belas hari, seperti satu hari melihat darah, satu hari suci hingga delapan belas hari, maka hal itu berarti *istihadhah*. Ia tidak lepas dari kebiasaan, atau keistimewaan, atau bukan kebiasaan, atau bukan keistimewaan. Atau, mengenai yang demikian itu, ada dua hal. Jika merupakan kebiasaan, seperti haid selama lima hari di awal setiap bulan, maka ia harus berdiam diri di hari pertama ia melihat darah menurut kebiasannya. Kemudian ia boleh mandi setelah masa kebiasaan itu berakhir. Adapun selain itu, maka didasarkan pada dua riwayat mengenai masa suci pada saat masa haid. Apakah darah setelahnya dapat menghalangi kita untuk mengatakan bahwa itu adalah haid atau tidak? Jika kami mengatakan bahwa itu dapat menghalangi. Maka, haidnya hanya hari pertama saja. Sedangkan waktu setelahnya merupakan *istihadhah*.

Jika kita mengatakan bahwa itu tidak menghalangi, maka haidnya adalah pada hari pertama, ketiga, dan kelima. Dari kebiasaannya itu maka haidnya terjadi selama tiga hari. Sedangkan sisanya adalah *istihadhah*. Di sisi lain bahwa kelima hari itu digabungkan seluruhnya sebagai hari haid. Pada hari ketujuh dan kesembilan ia boleh berdiam diri. Pendapat yang benar adalah yang pertama. Karena dua hari tersebut tidaklah termasuk kebiasaannya.

Jadi, ia tidak boleh berdiam diri pada dua hari tersebut, seperti hari lainnya yang tidak digabungkan. Jika merupakan sebuah keistimewaan maka ia boleh berdiam diri (tidak beribadah) pada saat darah berwarna hitam pada hari-hari tersebut. Itulah haidnya, sedangkan sisanya adalah *istihadhah*. Jika masih permulaan, maka ia boleh berdiam diri pada saat yakin di tiga bulan dari awal darah itu terlihat atau pada dua bulan pertama. Setelah itu berpindah menjadi enam atau tujuh hari. Apakah

tujuh hari dari lima belas hari yang ada dapat digabungkan, atau berdiam diri pada empat hari dari tujuh hari yang ada? Terdapat dua pendapat mengenai hal ini. Sebagaimana yang kami katakan terhadap orang yang memiliki kebiasaan haid selama tujuh hari, jika kami katakan bahwa ia boleh berdiam diri pada saat darah keluar selama tujuh hari. Maka, ia boleh berdiam diri pada hari pertama, ketiga, kelima, dan ketujuh. Jika kami memerintahkan kepadanya untuk berdiam diri selama enam hari, maka gugurlah hari ketujuhnya.

Jika kami katakan bahwa itu harus digabungkan, maka ditambahkan lagi dengan hari kesembilan dan kesebelas. Jika kami mengatakan, ia berdiam diri selama enam hari, maka jika ia berdiam diri selama tujuh hari maka ditambahkan lagi dengan hari ketiga belas. Inilah hukum bagi wanita yang lupa bilangan haid. Dan, ini adalah salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i. Hanya saja ia tidak menggabungkan jumlah hari-harinya pada dua pendapat tersebut.

Al Qadhi berkata mengenai orang yang memiliki kebiasaan haid dan mengenai yang lainnya, "Bahwasanya yang melebihi lima belas hari adalah *istihadhah*. Hari-hari selama lima belas hari tersebut seluruhnya merupakan haid jika hal itu terjadi berulang kali. Jika hanya sehari-sehari saja maka haidnya adalah delapan hari dan tujuh hari lainnya merupakan masa suci. Jika dibagi setengah (merata) maka berarti ia haid selama tujuh hari setengah dan tujuh hari setengah lagi adalah masa suci. Ini adalah pendapat Ibnu binti Asy-Syafi'i. Karena, masa suci pada hari keenam belas memisahkan antara haid dan darah setelahnya. Waktu setelah itu memiliki hukum seperti hukum wanita-wanita yang dalam keadaan suci yang kami perintahkan untuk melaksanakan shalat dan puasa.

Kami berpendapat bahwa masa suci jika berbeda setelah hari kelima belas, maka akan berbeda pula setelahnya, seperti adanya perbedaan warna. Hukum pada saat di mana terjadi perbedaan, yaitu satu hari mengeluarkan darah dan beberapa hari suci, atau satu hari suci dan beberapa hari mengeluarkan darah, maka hukumnya seperti hukum hari-hari biasanya. Kecuali jika bagian di mana ia melihat darah pertama kali lebih sedikit dari haid yang paling sebentar. Mengenai hal ini terdapat sebuah pendapat, bahwa itu bukan merupakan haid hingga didahului dengan darah yang terus menerus hingga dapat dikatakan sebagai haid.

Jika kami mengatakan bahwa masa suci itu mencegah yang setelahnya untuk dikatakan sebagai darah haid sebelum terjadi berulang kali dan hal itu terjadi menurut kebiasaan, maka ia digabungkan dengan darah pertama hingga mencapai haid paling sebentar.

Jika wanita itu melihat darah satu hari-satu hari saja, maka hari ketiganya digabungkan dengan hari pertama. Jadi, ia dianggap haid pada hari pertama dan kedua. Setelah itu tidak lagi hingga terulang pada kesempatan ketiga atau keempat, sesuai dengan perbedaan kedua pandangan tersebut. Jika melihat darah kurang dari darah haid kemudian suci selama tiga belas hari, dan melihat darah seperti semula, maka kami katakan bahwa masa suci paling sedikit adalah tiga belas hari. Jadi, itu adalah rusak, karena tidak dapat dianggap sebagai satu haid karena adanya jeda masa suci yang lebih sedikit di antara keduanya (masa haid dan masa suci). Tidak pula dapat dianggap sebagai dua haid karena masing-masing dari keduanya kurang dari masa haid paling sebentar.

Jika kami katakan bahwa masa suci itu lebih sedikit dari lima belas hari, maka yang pertama kami gabungkan dengan yang kedua. Keduanya dianggap sebagai satu haid jika secara keseluruhan sampai berjumlah haid paling sebentar. Jika masing-masing dari dua darah mencapai haid paling sedikit, maka keduanya merupakan dua haid yang terpisah, yaitu jika kami mengatakan bahwa masa suci paling sebentar adalah tiga belas hari. Jika kami katakan selama lima belas hari, maka yang kedua kami gabungkan dengan yang pertama, sehingga menjadi satu haid jika di antara keduanya tidak lebih dari lima belas hari. Jika antara keduanya adalah lima belas hari, maka keduanya tidak dapat dikatakan sebagai satu haid. Jadi, salah satunya dianggap sebagai haid sedangkan yang lainnya adalah *istihadhah*. Lakukanlah perbandingan atas dasar seperti ini.

106. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Wanita yang sedang hamil tidak mengalami haid, kecuali jika ia melihat darah haid pada dua hari atau tiga hari sebelum melahirkan. Maka, itu adalah darah nifas."

Mazhab Abu Abdullah mengatakan bahwa wanita yang sedang hamil itu tidak mengalami haid. Adapun jika Anda melihat ada darah, maka itu adalah darah rusak. Ini adalah pendapat mayoritas para tabi'in. Di antara meraka adalah Said bin Al Musayyab, Atha, Al Hasan, Jabir

bin Zaid, Ikrimah, Muhammad bin Al Munkadir, Asy-Sya'bi, Makhul, Hammad, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Abu Hanifah, Ibnul Mundzir, Abu Ubaidah, dan Abu Tsur.

Ada riwayat yang *shahih* dari Aisyah, bahwa ia tidak melaksanakan shalat jika melihat ada darah. Malik, Asy-Syafi'i, dan Al-Laits mengatakan bahwa darah yang dilihatnya itu adalah haid jika memang memungkinkan. Hal itu diriwayatkan dari Az-Zuhri, Qatadah, dan Ishaq. Karena, itu adalah darah yang datang seperti kebiasaan, jadi itu adalah haid, seperti halnya wanita yang tidak hamil.

Kami berpendapat seperti sabda Rasulullah,

لاَ تُوطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ، وَلاَ حَائِلٌ حَتَّى تَسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ.

"Wanita hamil tidak boleh digauli hingga ia melahirkan. Tidak ada penghalang (baginya) hingga rahimnya bebas dengan adanya haid."[532]

Keberadaan haid merupakan tanda telah bebasnya rahim dari kehamilan. Hal ini menunjukkan bahwa haid itu tidak akan bersatu dengan kehamilan. Imam kami berhujjah dengan hadits Salim dari ayahnya. Bahwasanya ia menceraikan istrinya ketika dalam keadaan haid. Umar lalu bertanya kepada Rasulullah. Rasulullah bersabda,

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلاً.

"Perintahkan ia untuk rujuk kepadanya, kemudian ceraikanlah ia dalam keadaan suci ataupun hamil."[533]

Jadi, kehamilan merupakan tanda bahwa seorang wanita tidak haid. Sebagaimana masa suci juga merupakan tanda mengenai hal itu. Selain yang demikian, karena hal itu merupakan masa yang mayoritas orang menganggap tidak ada haid pada masa tersebut. Ahmad berkata, "Kaum wanita mengetahui kehamilan dengan terputusnya darah haid. Perkataan

[532] HR. Abu Daud (2/ha 2157) dan Ad-Darimi (2/ha 2195) dari hadits Abu Said. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[533] Telah dijelaskan pada bab tentang haid, no. 6.

Aisyah mengantarkan kepada wanita hamil yang telah mendekati kelahiran. Kedua perkataan itu digabungkan. Wanita yang hamil jika melihat darah ketika mendekati kelahiran, maka darah tersebut adalah darah nifas. Pada saat seperti itu ia hendaknya tidak melaksanakan shalat. Demikian pula Ishaq mengatakan bahwa Al Hasan berkata, "Jika wanita itu melihat darah pada anaknya, maka hendaknya ia berhenti melaksanakan shalat." Ya'qub bin Bakhtan berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad mengenai seorang wanita jika janin bayi telah memukul perutnya sehari atau dua hari sebelum kelahiran, apakah ia harus mengulang shalatnya?" ia menjawab, "Tidak." Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Jika janin telah memukul perutnya hingga ia melihat ada darah, maka ia mengatakan bahwa itu adalah haid." Ini adalah pendapat penduduk Madinah dan Asy-Syafi'i. Atha` mengatakan bahwa wanita itu hendaknya melaksanakan shalat dan darah itu tidak dianggap sebagai darah haid atau nifas.

Kami berpendapat bahwa itu adalah darah yang keluar karena disebabkan kelahiran. Itu adalah darah nifas, seperti halnya darah yang keluar setelah kelahiran. Dapat diketahui bahwa keluarnya darah itu karena dekatnya jarak melahirkan. Hal itu juga dapat diketahui dengan melihat tanda-tandanya dari janin dan yang lainnya pada saat kelahirannya. Akan tetapi, jika ia melihat darah tanpa ada tanda akan dekatnya kelahiran, maka hendaknya wanita itu tidak meningalkan ibadah. Karena, secara zahir itu adalah darah rusak.

Jika telah jelas baginya bahwa waktu kelahiran telah dekat, yaitu menjelang satu hari atau dua hari dari kelahiran, maka hendaknya ia mengulang puasa fardhu jika pada saat itu ia berpuasa. Jika ia melihat darah itu pada tanda-tanda menjelang kelahiran maka hendaklah ia meninggalkan pelaksanaan ibadah. Jika jelas baginya tanda itu setelahnya maka hendaknya ia mengulang ibadah wajib yang telah ia tinggalkan. Karena, berarti ia telah meninggalkan ibadah tanpa alasan haid ataupun nifas.

107. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seorang wanita melihat ada darah sedangkan usianya telah lima puluh tahun, maka hendaknya ia tidak meninggalkan ibadah puasa dan juga shalat. Hendaknya ia tetap melaksanakan ibadah puasa sebagai sikap

kehati-hatian. Jika ia masih melihat darah setelah usianya enam puluh tahun maka hilanglah keraguan. Dapat diyakini bahwa darah itu bukanlah darah haid, sehingga ia tetap melaksanakan puasa, shalat, dan tidak mengqadhanya."

Terdapat perbedaan pada sebuah riwayat dari Ahmad mengenai masalah ini. Riwayat yang dinukil oleh Al Khiraqi mengatakan bahwa hendaknya wanita tersebut tidak berputus asa dari haid secara yakin hingga usia enam puluh tahun. Darah yang dilihat antara usia lima puluh hingga enam puluh tahun masih diragukan. Hendaknya ia tidak meninggalkan shalat dan puasa. Karena, kewajiban keduanya sudah diyakini kebenarannya, sehingga ia tidak dapat digugurkan dengan sesuatu yang masih meragukan. Hendaknya ia mengqadha puasa fardhu sebagai sikap kehati-hatian, karena kewajibannya telah diyakini. Sedangkan puasa yang dilakukannya pada saat darah masih keluar masih diragukan keabsahannya. Sesuatu yang telah diyakini kewajibannya tidak dapat digugurkan.

Diriwayatkan darinya (Ahmad) sebuah riwayat yang menunjukkan bahwa setelah usia lima puluh tahun itu wanita tidak lagi mengalami haid. Demikian pula yang dikatakan oleh Ishaq bin Rahawaiah, "Seorang wanita tidak mengalami haid setelah usia lima puluh tahun. Jika melihat ada darah, maka hukumnya adalah hukum darah *istihadhah*. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Aisyah, bahwasanya ia berkata, "Jika seorang wanita telah mencapai usia lima puluh tahun, berarti ia telah keluar dari batas usia haid." Diriwayatkan pula darinya, bahwasanya ia (Aisyah) berkata, "Seorang wanita tidak akan melihat seorang anak di dalam perutnya setelah usia lima puluh tahun."

Diriwayatkan dari Ahmad bahwa kaum wanita non-Arab berputus asa dari haid setelah berusia lima puluh tahun. Sedangkan wanita-wanita bani Hasyim dan kaum Arab lainnya pada usia enam puluh tahun. Ini adalah perkataan penduduk Madinah, sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Az-Zubair bin Bikar[534] dalam kitab *An-Nasab* dari sebagian mereka.

---

[534] Az-Zubair bin Bikar adalah Al Allamah Al Hafizh An-Nassabah. Dia adalah seorang hakim di kota Kufah dan orang yang paling alim di kota tersebut. Namanya adalah Abu Abdullah bin Abi Bakar Bikar bin Abdullah bin Mush'ab bin Tsabit bin Abdullah bin Az-Zubair bin Al 'Awwam Al Qurasyi. Dia wafat pada tahun 250 H. di kota Makkah. Usianya telah mencapai delapan puluh empat tahun (*Tahdzib As-Sair*/2107).

ia berkata, "Seorang wanita tidak melahirkan anak ketika berusia lima puluh tahun kecuali wanita Arab. Tidak ada yang melahirkan setelah usia enam puluh tahun selain wanita Quraisy." ia melanjutkan, "Bahwasanya Hindun binti Abu Ubaidah bin Abdullah bin Zum'ah melahirkan Musa bin Abdullah bin Husain bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib pada saat usianya enam puluh tahun." Ahmad mengatakan tentang seorang wanita Arab yang melihat ada darah setelah usia lebih dari lima puluh tahun, "Jika hal itu terjadi sebanyak dua atau tiga kali, maka itu adalah darah haid. Hal itu disebabkan karena rujukkan (bukti) mengenai hal ini adalah keberadaan darah tersebut. Telah ditemukan pula kasus mengenai haid dari para wanita yang *tsiqah* yang memberitahukan bahwa mereka masih mengalami haid setelah usia lima puluh tahun.

Karena itu harus diyakini bahwa ia memang mengalami haid, sebagaimana yang dialaminya sebelum berusia lima puluh tahun. Selain itu, karena perbincangan mengenai darah yang ditemukan pada seorang wanita itu pada masa haid seperti kebiasaannya, maka harus dianggap seperti ketika ia melihatnya sebelum memasuki usia lima puluh tahun tersebut. Keberadaan darah di sini merupakan bukti akan kebenaran haid. Sebagaimana pula sebelum usia lima puluh tahun itu dapat dijadikan sebagai bukti. Jadi, darah itu harus dianggap sebagai haid.

Adapun melaksanakan mengenai shalat dan puasa merupakan sikap kehati-hatian dari perselisihan pendapat. Pendapat yang benar adalah bahwa tidak ada perbedaan antara kaum wanita bangsa Arab dan yang lainnya. Karena, mereka tidak mengalami perbedaan pada seluruh hukum-hukum haid. Demikian pula dalam permasalahan ini. Apa yang disebutkan dari Aisyah tidak memiliki hujjah di dalamnya, karena keberadaan haid adalah persoalan yang hakiki. Yang menjadi rujukan di sini adalah adanya kasus yang memang terjadi. Sedangkan adanya kasus itu tidak memiliki tanda-tanda tertentu. Kemudian, ternyata ditemukan kasus yang berbeda dengan yang dikatakan oleh Aisyah. Musa bin Abdullah bin Hasan telah dilahirkan oleh ibunya setelah ibunya itu berusia lebih dari lima puluh tahun. Dan, kasus haid juga masih dapat ditemukan pada wanita usia lebih dari lima puluh tahun.

Jadi, hal tersebut tidak mungkin dapat kita ingkari kebenarannya. Jika dikatakan bahwa darah tersebut bukanlah darah haid meski memiliki ciri yang sama, sama waktunya, sesuai dengan kebiasaannya, namun

angapan itu tanpa didasari dengan nash, maka anggapan tersebut tidak dapat diterima.

Adapun setelah usia enam puluh tahun tidak lagi ada kemusykilan dan dapat diyakini bahwa darah itu bukanlah darah haid. Telah diketahui bahwa pada seorang wanita akan ditemukan suatu kondisi di mana akan berakhir pada masa monopause. Sesuai dengan firman Allah, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4). Ahmad berkata mengenai seorang wanita tua yang melihat ada darah, namun bukan merupakan darah haid, "Darah itu sama kedudukannya dengan darah luka, jika dibasuh maka akan membaik." Atha` berkata, "Ia seperti wanita yang mengalami *istihadhah."* Kedua perkataan itu memiliki satu makna. Yaitu, jika memang darah itu bukanlah darah haid maka itu adalah darah rusak. Hukumnya seperti hukum wanita yang sedang *istihadhah* dan seperti orang yang mengalami gangguan buang air, seperti yang telah kami jelaskan hukum tentang keduanya itu.

Pasal: Usia termuda wanita yang mengalami haid adalah sembilan tahun. Karena, wanita yang masih kecil tidak mengalami haid, dengan dalil dari firman Allah, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4) Selain itu, karena tidak ada kejadian yang bisa dijadikan rujukan. Tidak ada kaum wanita yang memiliki kebiasaan mengalami haid di bawah usia sembilan tahun tersebut. Juga, karena darah haid itu diciptakan oleh Allah untuk sebuah hikmah, yaitu sebagai pembentukan janin di masa kehamilan.

Jadi, wanita yang tidak dapat hamil tidak memiliki hikmah tersebut. Sehingga, hikmahnya menjadi hilang dengan hilangnya hikmah tersebut, seperti halnya air mani. Keduanya memiliki makna yang saling berdekatan. Jika salah satunya merupakan benih terbentuknya anak, maka yang lain sebagai pemberi asupan makanan kepada benih tersebut. Masing-masing dari keduanya itu tidak dapat ditemukan pada diri seorang anak kecil. Keberadaannya ada pada orang yang sudah baligh. Usia yang paling muda mencapai usia baligh adalah sembilan tahun. Itu adalah usia terkecil di mana seorang wanita merasakan haid. Telah diriwayatkan dari Aisyah bahwa ia berkata, "Jika seorang budak wanita telah mencapai usia sembilan tahun, maka ia dapat dikatakan telah

menjadi seorang wanita dewasa."[535] Itu diriwayatkan secara *marfu'* kepada Rasulullah. Maksudnya adalah bahwa hukum budak wanita tersebut sama dengan seorang wanita yang telah dewasa. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. Telah diriwayatkan darinya bahwa ia (Syafi'i) berkata, "Aku pernah melihat seorang nenek-nenek berusia dua puluh satu tahun." Hal ini menunjukkan bahwa ia hamil pada usia di bawah sepuluh tahun. Dan, putrinya pun hamil pada suai yang sama dengannya.

Atas dasar hal tersebut, maka jika seorang anak putri berusia sembilan tahun melihat darah, maka hendaknya ia tidak melaksanakan shalat. Karena, ia telah melihat darah pada usia yang memang telah pas baginya mengalami masa haid. Jika darah itu bersambung selama sehari semalam, maka itu adalah haid yang menambah kepastian akan kedewasaannya.

Dan, telah pasti pula seluruh hukum haid bagi dirinya. Jika darah itu berhenti kurang dari satu hari satu malam maka itu adalah darah rusak dan tidak menunjukkan apapun seperti yang telah kami jelaskan. Jika wanita itu melihat darah sebelum usia sembilan tahun maka biar bagaimanapun darah itu adalah darah rusak. Karena, tidak mungkin itu sebagai darah haid. Al Maimuni telah meriwayatkan dari Ahmad mengenai seorang putri yang berusia sepuluh tahun. ia melihat ada darah, lalu berkata, "Ini bukanlah darah haid." Atas dasar ini maka usia sembilan atau sepuluh bukanlah masa haid. Al Qadhi berkata, "Atas dasar hal ini, maka harus dikatakan bahwa awal masa keberadaan haid adalah dua belas tahun. Karena, pada usia tersebut adalah usia dibenarkannya seorang anak laki-laki dianggap telah memasuki usia baligh." Namun, pendapat pertamalah yang benar.

108. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Wanita yang beristihadhah jika ia melakukan mandi setiap kali melakukan shalat maka hal itu melebihi dari apa yang diperintahkan kepadanya. Jika ia hanya berwudhu setiap kali shalat maka ia akan mendapatkan pahala karenanya."

---

[535] Disebutkan oleh At-Tirmidzi dalam pembahasan tentang nikah (1\418) dari perkataan Aisyah. Al Albani menganggapnya *shahih* dalam kitab *Shahih At-Tirmidzi.*

Ahlul 'ilmi berbeda pendapat mengenai wanita yang *istihadhah*. Sebagian dari mereka berkata, "Wajib baginya mandi setiap kali melakukan shalat." Hal itu diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Ibnu Zubair. Itu adalah salah satu perkataan Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Mutahayyirah*. Karena, Aisyah meriwayatkan bahwa Ummu Habibah pernah beristihadhah. Rasulullah lalu bertanya dan memerintahkan kepadanya untuk mandi setiap akan melaksanakan shalat. (*Muttafaq 'alaih*). Abu Daud meriwayatkan bahwa seorang wanita pernah mengeluarkan darah pada masa kehidupan Rasulullah. Kemudian Rasulullah memerintahkan kepadanya untuk mandi setiap kali shalat." Sebagian dari mereka berkata, "Setiap hari hendaknya ia mandi satu kali." Itu diriwayatkan dari Aisyah, Ibnu Umar, Anas, dan Said bin Al-Musayyab. Mereka berkata, "Dia mandi dari mulai waktu zhuhur hingga zhuhur kemudian." Malik berkata, "Aku mengira hadits Ibnul Musayyib isinya adalah 'dari waktu suci hinga waktu suci selanjutnya'.

Namun terdapat keraguan yang merasuk ke dalam permasalahan tersebut. yaitu, bahwasanya huruf 'tha' di situ telah digantikan dengan huruf *'zha'*'." Sebagian dari mereka berkata, "Setiap dua shalat melakukan satu kali mandi. Sedangkan pada shalat shubuh mandi seperti yang tertera dalam hadits Hamnah yang telah kami sebutkan." Demikian pula, Sahlah binti Suhail memerintahkan seperti itu.

Sebagian dari mereka berkata, "Hendaknya ia mandi setelah haidnya selesai dan berwudhu setiap kali shalat." Atha dan An-Nakhai juga berkata seperti ini. Mayoritas *ahlul 'ilmi* berpendapat bahwa mandi itu dilakukan pada saat selesainya haid. Setelah itu, hendaknya ia berwudhu setiap kali hendak melaksanakan shalat. Wudhu tersebut membuatnya mendapatkan pahala. Ini diriwayatkan dari Urwah. Asy-Syafi'i dan *ashhabur-ra'yi* juga mengatakan hal yang sama. Ikrimah, Rabi'ah, dan Malik berkata, "Hendaknya ia mandi setelah haidnya usai. Orang yang *istihadhah* tidak perlu berwudhu, karena zhahir hadits Hisyam bin Urwah dari ayahnya, dari Aisyah pada hadits Fathimah binti Abi Hubaisy adalah hanya mandi saja.

Selain itu, karena Rasulullah pernah bersabda kepadanya, *"Mandilah lalu laksanakanlah shalat."* Beliau tidak menyebutkan untuk melakukan wudhu setiap kali melaksanakan shalat.

Kami berpendapat bahwa Rasulullah berkata kepada Fathimah, "Itu

adalah darah biasa bukan darah haid. Jika menemukannya maka tinggalkanlah shalat. Jika telah usai, maka hilangkanlah darah itu darimu dengan mandi, kemudian berwudhulah setiap kali akan melaksanakan shalat." At-Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadits *hasan shahih.*" Penambahan ini wajib diterima. Dalam hadits Addi bin Tsabit, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Rasulullah mengenai istihadhah, "Tinggalkanlah shalat pada hari-hari ketika mendapatkannya. Kemudian mandi dan laksanakanlah shalat. Lalu, berwudhulah setiap kali melaksanakan shalat." Karena itu adalah darah yang keluar dari kemaluan maka diwjibkan berwudhu, seperti halnya darah haid. Hal ini menunjukkan bahwa mandi yang diperintahkan pada seluruh hadits-hadits yang ada hukumnya *mustahab*, bukan wajib. Mandi setiap kali melaksanakan shalat itu lebih afdhal karena dapat membuat kita keluar dari perselisihan, sama halnya kita telah bersikap mengambil riwayat yang *tsiqah* dan bersikap hati-hati, melakukan sesuatu yang lebih dari yang diperintahkan, lebih afdhal dan lebih berat dari pada menggabungkan dua shalat dengan satu kali mandi, dan mandi pada saat hendak shalat shubuh.

Oleh karena itu, Rasulullah bersabda, *"Itu lebih menakjubkan dari kedua perkara tersebut bagiku."* Selanjutnya adalah melakukan mandi satu kali dalam sehari setelah mandi usai, maka selesai pula masa haid. Setelah itu berwudhu setiap kali melaksanakan shalat. Hal ghibah yang paling sederhana dan tetap mendapatkan pahala. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Hukum *thaharah* (bersuci) bagi wanita yang beristihadhah sama dengan hukum tayamum. Di mana jika ia berwudhu pada waktu shalat, maka ia boleh melaksanakan shalat fardhu. Kemudian, baru mengqadha shalat-shalat yang ditingalkan dan melaksanakan shalat sunnah hingga waktu shalat tersebut berakhir. Ahmad mencantumkan hal ini dalam nashnya. Perbandingan hal ini adalah bahwa wanita tersebut boleh menggabungkan dua shalat dengan satu kali wudhu.

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak boleh menjamak dua shalat fardhu dengan satu kali bersuci. Tidak boleh pula mengqadha shalat yang tertinggal dan menggabungkan dua shalat dengan satu kali bersuci tersebut, seperti pendapatnya mengenai tayamum." Hal ini mengandung kemungkinan seperti perkataan Al Khiraqi yang mengatakan, "Pada

setiap shalat." Hujjah mereka adalah sabda Rasulullah, *"Berwudhulah kamu setiap kali melaksanakan shalat."*

Kami berpendapat bahwa telah diriwayatkan pada sebagian lafazh hadits Fathimah yang isinya, "Berwudhulah pada setiap shalat." Karena wudhu dimubahkan untuk melaksanakan shalat sunnah, maka ia pun diperbolehkan untuk shalat fardhu, seperti wudhu yang dilakukan oleh orang yang sedang tidak ber-*istihadhah*. Hadits mereka ini mengandung adanya unsur waktu, seperti sabda Rasulullah, *"Dimanapun kamu mendapatkan waktu shalat, maka laksanakanlah shalat."*[536] Hadits Hamnah jelas menggambarkan tentang menggabungkan dua shalat dengan satu kali wudhu, karena beliau tidak memerintahkan untuk melakukan wudhu di antara kedua shalat tersebut. Ini adalah hal yang masih samar dan membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Tidak diperbolehkan menangguhkan penjelasan dari waktu di mana kita membutuhkan penjelasan tersebut.

Pasal: Meminum Obat pencegah haid sementara waktu. Diriwayatkan dari Ahmad bahwasanya ia berkata, "Tidak mengapa jika seorang wanita meminum obat yang dapat mencegah haid jika obat itu diketahui (ma'ruf)."

---

[536] HR. Al Bukhari (1/2/335/Fath) dan muslim (1/370/3) dari hadits Jabir RA

كِتَابُ الصَّلَاةِ

KITAB SHALAT

Shalat menurut bahasa adalah doa. Allah berfirman, "*Dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 103). Artinya, berdoalah untuk mereka. Rasulullah bersabda,

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ، وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ.

"*Jika salah seorang dari kalian diundang maka hendaklah dia memenuhinya. Jika tidak puasa maka makanlah, jika berpuasa maka hendaklah dia mendoakannya.*"[537]

Shalat menurut syariat adalah ungkapan mengenai sikap perbuatan yang telah diketahui. Jika di dalam syariat terdapat perintah shalat atau hukum yang berkenaan dengan shalat, maka secara zhahir maknanya adalah shalat yang sesuai dengan syariat. Shalat ini hukumnya wajib menurut Al Qur`an, As-Sunnah, dan ijma' ulama. Adapun di dalam Al Qur`an, Allah berfirman, "*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat, dan yang demikian itulah agama yang lurus.*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 5). Adapun menurut As-Sunnah, terdapat riwayat Ibnu Umar dari Rasululah SAW, bahwasanya beliau bersabda,

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

---

537 HR. Muslim (2/1054/6), Abu Daud (2460), At-Tirmidzi (780), dan Ahmad (2/489).

إِلَيْهِ سَبِيْلاً.

"*Agama Islam ini dibangun atas lima perkara: syahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu menunaikannya.*"[538] (*Muttafaq 'Alaih*).

Banyak lagi ayat dan hadits-hadits yang menyinggung hal ini. Kami akan menyebutkan sebagiannya pada kesempatan lain, insya Allah. Adapun ijma' ulama, umat Islam telah sepakat atas kewajiban shalat lima waktu dalam sehari semalam.

Pasal: Shalat yang wajib adalah sebanyak lima waktu dalam sehari semalam. Tidak ada perbedaan pendapat di antara kaum muslim mengenai kewajibannya. Sedangkan shalat yang lainnya tidak wajib, kecuali jika shalat itu karena nadzar atau yang lainnya. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Abu Hanifah berkata, "Shalat witir itu wajib, sesuai dengan yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW. Beliau bersabda,

إِنَّ اللهَ قَدْ زَادَكُمْ صَلاَةً وَهِيَ الْوِتْرُ.

'*Sesungguhnya Allah telah menambahkan kepada kalian sebuah shalat, yaitu shalat witir.*'[539]

Hadits ini menunjukan wajib. Rasulullah pun bersabda,

---

[538] HR. Al Bukhari (1/ح 8/*Fath Al Bari*), Muslim (1/45/19), At-Tirmidzi (2609), An-Nasa'i (8/108), Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/120,143), dari hadits Ibnu Umar.

[539] HR. Ahmad (2/180,206,208), Al Hakim dalam *Mustadrak*-nya (3/596). Adz-Dzahabi berkata, "Riwayat itu berasal dari jalur periwayatan Ibnu Lahi'ah." Diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni dalam kitab *Sunan*-nya (2/31) dari jalur periwayatan Muhammad bin Ubaidillah Al Azrami. Dia berkata, "*Dha'if*." Al Haitsami menyebutkannya di dalam kitab *Al Majma'* (2/239) dari hadits Amru bin Al Ash. Dia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ath-Thabrani dalam *Al Kabir*. Dia memiliki dua sanad menurut Ahmad. Pertama, *rijal* haditsnya *shahih*, selain Ali bin Ishaq As-Sulami, Syaikh Ahmad. Dia adalah orang yang *tsiqah*."

الوِتْرُ حَقٌّ.

'Witir itu adalah haq (kebenaran)'."[540] (HR. Ibnu Majah)

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan Ibnu Syihab dari Anas bin Malik. Dia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "*Allah telah mewajibkan kepada umatku shalat lima puluh waktu.*" Dia menyebutkan hadits tersebut. Sampai pada ucapan, "*Lalu aku kembali kepada Tuhanku.*" Allah berfirman, "*Shalat itu menjadi lima waktu, ia bagaikan lima puluh waktu, Aku tidak merubah ucapan-Ku.*"[541] (*Muttafaq 'Alaih*).

Dari Ubadah bin Ash-Shamit, dia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah bersabda,

خَمْسُ صَلَوَاتٍ افْتَرَضَهُنَّ اللهُ عَلَى عِبَادِهِ، فَمَنْ جَاءَ بِهِنَّ لَمْ يَنْتَقِصْ مِنْهُنَّ شَيْئًا اسْتِخْفَافًا بِحَقِّهِنَّ، فَإِنَّ اللهَ جَاعِلٌ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَهْدًا أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَمَنْ جَاءَ بِهِنَّ قَدْ انْتَقَصَ مِنْهُنَّ شَيْئًا اسْتِخْفَافًا بِحَقِّهِنَّ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِنْدَ اللهِ عَهْدٌ، إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ.

"*Allah telah mewajibkan shalat lima waktu kepada hamba-hamba-Nya. Siapa yang menunaikannya dan tidak menguranginya sedikit pun karena meremehkan kebenarannya, maka Allah telah membuat janji baginya untuk memasukkannya ke dalam surga. Siapa saja yang menunaikannya namun menguranginya sedikit karena meremehkan kebenarannya maka tidak ada baginya janji di sisi Allah. Jika Allah menghendaki maka Dia bisa saja mengazabnya, jika Dia menghendaki maka Dia akan mengampuninya.*"[542]

Diriwayatkan dari Thalhah bin Ubaidillah, bahwasanya ada seorang Arab badui mendatangi Rasulullah. Dia bertanya,

---

540 HR. Ahmad (5/357), Ibnu Majah (1190), Abu Daud (1422), An-Nasa`i (3/238). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

541 HR. Al Bukhari (1/ح 349/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/263/148).

542 HR. Ahmad dalam kitab *Al Musnad* (5/315, 316, 317, 322), An-Nasa`i (1/230), Ibnu Majah (1401), dan Abu Daud (425). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

يَا رَسُولَ اللهِ مَاذَا فَرَضَ اللهُ عَلَيَّ مِنَ الصَّلاَةِ؟ فَقَالَ: الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ فَقَالَ: لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ شَيْئًا، فَقَالَ الرَّجُلُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لاَ أَزِيْدُ عَلَيْهَا وَلاَ أَنْقُصُ مِنْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ الرَّجُلُ إِنْ صَدَقَ.

"Wahai Rasulullah, shalat apakah yang diwajibkan Allah kepadaku?" Beliau menjawab, *"Ada lima waktu shalat."* Dia kembali bertanya, "Apakah ada shalat lain yang diwajibkan kepadaku?" Beliau menjawab, *"Tidak ada, kecuali jika kamu ingin menambahkan dengan yang sunah."* Orang itu berkata, "Demi Dzat yang telah mengutusmu dengan kebenaran, aku tidak akan menambahkan dan menguranginya." Rasulullah bersabda, *"Sungguh beruntung orang itu jika dia berkata jujur (benar)."*[543] (*Muttafaq 'Alaih*).

Penambahan shalat dapat berupa shalat-shalat sunah. Namun, hal itu tidak dapat dikatakan sebagai kewajiban. Karena, shalat tersebut boleh dikerjakan di atas kendaraan meski tidak ada hal yang memaksa untuk melakukan hal tersebut. Shalat tersebut adalah shalat sunah seperti sunah-sunah rawatib.

---

[543] HR. Al Bukhari (1/ج 46/*Fath Al Bari*), Muslim (1/8/40), Abu Daud (391), An-Nasa`i (1/226, 227), Malik dalam *Al Muwaththa*` (1/175/94), dan Ahmad (1/162).

بَابُ الْمَوَاقِيتِ

BAB
WAKTU-WAKTU SHALAT

Kaum muslim sepakat bahwa shalat lima waktu itu telah ditentukan waktu-waktunya. Hal tersebut telah termaktub dalam hadits-hadits *shahih* dan *jayyid*. Kami akan menyebutkan sebagian besarnya pada pembahasannya nanti, *insya Allah*.

109. Masalah: Abu Al Qasim *rahimahullah* berkata, "Jika matahari telah tergelincir maka diwajibkan shalat Zhuhur."

Al Kharqi memulai pembahasan dengan menyebutkan waktu shalat Zhuhur, karena Malaikat Jibril memulai dengan shalat tersebut ketika mengimami Rasulullah pada hadits Ibnu Abbas dan Jabir. Rasulullah juga memulai dengan shalat Zhuhur ketika mengajarkan para sahabat mengenai waktu-waktu shalat, yaitu pada hadits Buraidah dan yang lainnya. Para sahabat juga memulai dengan shalat tersebut ketika mereka ditanyakan mengenai waktu-waktu shalat, sebagaimana di dalaam hadits Abu Barzah, Jabir, dan yang lainnya. Oleh karena itu, shalat ini dinamakan dengan shalat pertama, hajir, dan Zhuhur.

Abu Barzah berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ الَّتِي تَدْعُونَهَا الْأُولَى حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ.

"Rasulullah mengerjakan shalat *hajir* yang mereka sebut sebagai shalat pertama, yaitu ketika matahari tergelincir."[544] (*Muttafaq 'Alaih*)

---

[544] HR. Al Bukhari (1/ح 599/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/432) dari hadits Jabir bin Samurah dengan lafazh "Rasulullah mengerjakan shalat Zhuhur jika matahari tergelincir".

Maksudnya adalah ketika matahari tergelincir. Ulama sepakat bahwa awal waktu shalat Zhuhur adalah ketika matahari tergelincir. Ibnu Al Mundzir dan Ibnu Abdil Barr mengatakan bahwa hadits-hadits telah menunjukkan dengan jelas mengenai hal tersebut. Di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dari Rasulullah. Beliau bersabda,

أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى بِي الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا، حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتْ الشَّمْسُ، وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ بَرَقَ الْفَجْرُ وَحَرُمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ، وَصَلَّى فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ الظُّهْرَ: حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لِوَقْتِ الْأُولَى، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْأَخِيرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتْ الْأَرْضُ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ جِبْرِيلُ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ.

"Jibril mengimamiku di Baitullah sebanyak dua kali. Dia mengerjakan shalat Zhuhur denganku pada kesempatan yang pertama dari kedua shalat tersebut. Yaitu, ketika harta rampasan perang bagaikan kumpulan tali sandal. Kemudian dia mengerjakan shalat Ashar ketika bayangan segala sesuatu seperti aslinya. Setelah itu dia mengerjakan shalat Maghrib ketika matahari mulai tenggelam dan orang yang berpuasa berbuka dari puasanya. Lalu, dia mengerjakan shalat Isya ketika warna merah pada langit menghilang. Kemudian shalat Fajar ketika Fajar mulai muncul dan makanan telah diharamkan bagi orang yang berpuasa. Pada kesempatan yang kedua dia mengerjakan shalat Zhuhur ketika seluruh bayangan segala sesuatu seperti aslinya, seperti waktu Ashar pada hari kemarin. Kemudian dia mengerjakan shalat Ashar ketika bayangan segala sesuatu seperti aslinya. Lalu, dia mengerjakan shalat Maghrib sama seperti shalat yang pertama. Kemudian shalat Isya ketika sepertiga malam telah berlalu. Kemudian dia mengerjakan shalat Shubuh ketika bumi mulai bercahaya. Lalu,

Jibril menoleh kepadaku dan berkata, "Wahai Muhammad, ini adalah waktu-waktu (shalat) para nabi sebelummu, dan waktu di antara kedua waktu ini."[545] (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi).

At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini *hasan*. Jabir pun meriwayatkan hadits yang sama.[546] Namun, dia tidak menyebutkan "Waktu shalat Ashar seperti hari kemarin". Al Bukhari berkata, "Hadits yang paling *shahih* mengenai waktu-waktu shalat adalah haditsnya Jabir."

Buraidah meriwayatkan dari Rasulullah SAW, bahwasanya seseorang bertanya kepadanya mengenai waktu shalat. Dia berkata, "kerjakanlah shalat bersama kami pada shalat dua hari ini. Ketika matahari tergelincir beliau memerintahkan kepada Bilal untuk mengumandangkan adzan. Lalu beliau memerintahkan kepadanya untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Zhuhur. Setelah itu beliau memerintahkan kepadanya untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Ashar, sedangkan matahari berada tinggi berwarna putih bersih yang tidak tercampur dengan warna kuning. Lalu, beliau memerintahkan untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Maghrib ketika matahari telah menghilang.

Setelah itu beliau memerintahkan kepadanya untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Isya ketika warna kemerahan pada langit menghilang. Lalu, beliau memerintahkan kepadanya untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Fajar ketika Fajar terbit. Pada hari kedua beliau memerintahkan kepada Bilal untuk memulai shalat Zhuhur. Kemudian mengerjakan shalat Ashar ketika matahari berwarna putih dan berada tinggi. Akhir waktunya lebih dari hari sebelumnya. Lalu, beliau mengerjakan shalat Maghrib ketika warna kemerahan pada langit menghilang. Setelah itu mengerjakan shalat Isya ketika sepertiga malam telah berlalu. Dilanjutkan dengan shalat Fajar ketika bumi telah mendapat penerangan.

Setelah itu beliau bertanya, "Mana orang yang bertanya mengenai

---

[545] HR. Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/333, 353) dan Abu Daud (1/ج 393). Al Albani berkata, "Hasan shahih." HR. Ibnu Majah dengan hadits yang sama (667) dan At-Tirmidzi (149).

[546] HR. At-Tirmidzi (150). Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Al Irwa`* (250) dan berkata, "*Shahih*."

waktu shalat?" Seseorang menjawab, "Aku wahai Rasulullah." Beliau bersabda, "Waktu shalat kalian adalah di antara apa yang kalian lihat."[547] (HR. Muslim dan yang lainnya).

Abu Daud meriwayatkan dari Abu Musa dengan hadits yang sama.[548] Hanya saja dia berkata, "Dia memulai dengan mengerjakan shalat Fajar ketika Fajar telah menyingsing. Dia mengerjakan shalat ketika seseorang tidak dapat mengenali wajah sahabatnya, atau seseorang tidak mengetahui siapa yang berada di sisinya. Keesokan harinya dia mengerjakan shalat Fajar dan pergi. Kami berkata, "Matahari telah terbit." Pada bab pembahasan ini terdapat banyak sekali hadits.

Pasal: Maksud dari tergelincirnya matahari adalah condongnya matahari dari pusat langit. Hal ini dapat diketahui dengan semakin panjangnya bayangan seseorang, setelah sebelumnya terlihat pendek. Siapa saja yang ingin mengetahui hal itu maka hendaklah dia mengukur bayangan matahari. Setelah itu berhenti sejenak, baru kemudian mengukurnya kembali. Jika panjang bayangan masih di bawah yang pertama, maka berarti matahari belum tergelincir. Jika bayangan bertambah dan tidak berkurang maka matahari berarti telah terbit.

Untuk mengetahui hal itu adalah dengan mengukur bayangan kaki. Di mana ukurannya berbeda-beda sesuai dengan perbedaan bulan dan daerah. Jika waktu siang lebih panjang maka bayangan akan lebih pendek. Jika waktu siang pendek maka bayangan semakin panjang. Setiap hari terdapat penambahan dan pengurangan ukuran bayangan.

Kami menyebutkan hal itu pada pertengahan setiap bulannya. Sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Abu Al Abbas As-Sinji. Dia berkata, "Sesungguhnya matahari tergelincir pada pertengahan bulan *haziran* (Juni) dengan bayangan sejauh satu kaki lebih sepertiga. Ini adalah bayangan terpendek pada saat matahari tergelincir. Pada pertengahan bulan *tammuz* (Juli) dan pertengahan bulan *ayyar* (Mei), sejauh satu kaki lebih setengah dan sepertiga. Pada pertengahan bulan *Aab* (Agustus) dan *Naisan* (April) sejauh tiga kaki. Pada pertengahan bulan *Adzar* (Maret) dan *Ailul* (September) sejauh empat kaki setengah. Itu adalah waktu pertengahan malam dan siang. Pada pertengahan bulan

---

[547] HR. Muslim (1/428/176), At-Tirmidzi (152), Ibnu Majah (667), An-Nasa`i (1/258), dan Ahmad (5/349).

[548] HR. Abu Daud (1/ج 359). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

Tasyrin Al Awal (Oktober) pertama dan *Syubath* (Februari) sejauh enam kaki setengah. Pada pertengahan bulan *Tayrin Ats-Tsani* (Nopember) dan *Kanun Ats-Tsani* (Januari) sejauh sembilan kaki. Pada pertengahan bulan *Kanun Al Awal* (Desember) pertama sejauh sepuluh kaki lebih seperenam. Ini adalah jarak terjauh bayangan ketika matahari tergelincir. Ini adalah ketika matahari tergelincir di daerah-daerah di negeri Irak dan Syam dan negeri-negeri yang berdekatan dengannya. Jika kamu ingin mengetahui hal ini maka berdirilah di tengah lapangan dan berilah tanda pada tempat dimana kamu berada. Kemudian letakkan kaki kananmu di hadapan kaki kirimu. Kemudian tempelkan lututmu dengan ibu jarimu. Jarak terjauh dari ukuran tersebut setelah berakhirnya pengurangan bayangan, maka itulah waktu di mana matahari sedang tergelincir, dan diwajibkan mengerjakan shalat Zhuhur."

Pasal: Diwajibkan mengerjakan shalat Zhuhur ketika matahari tergelincir. Demikian pula dengan shalat-shalat lainnya, harus dikerjakan oleh orang yang memang telah wajib untuk menunaikannya ketika waktunya telah masuk. Adapun orang-orang yang sedang udzur, seperti sedang haid, gila, anak-anak, dan orang kafir, maka dia diwajibkan untuk mengerjakan shalat Zhuhur pada bagian pertama waktu shalat tersebut yang sempat dirasakannya, yaitu setelah udzurnya itu telah hilang. Seperti inilah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Abu Hanifah berkata, "Diwajibkan mengakhirkan waktu shalat jika tersisa waktu yang tidak ada kesempatan waktu lebih banyak baginya. Karena, pada awal waktu dia berada pada pilihan antara mengerjakannya atau meninggalkannya, sehingga dia tidak diwajibkan, seperti halnya shalat sunah.

Kami berpendapat bahwa shalat itu diperintahkan untuk dilaksanakan pada awal waktu, sesuai dengan firman Allah, "*Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir.*" (Qs. Al Israa` [17]: 78). Perintah ini mengindikasikan kewajiban untuk dilkerjakan secara langsung. Karena masuknya waktu shalat merupakan sebab diwajibkannya shalat, sehingga hal ini menyebabkan dia wajib mengerjakannya ketika waktu tersebut telah datang. Selain itu, disyaratkan baginya untuk berniat mengerjakan shalat wajib.

Jika tidak diwajibkan maka shalat itu sah tanpa niat shalat wajib, seperti shalat sunah. Perbedaannya dengan shalat sunah adalah bahwa shalat sunah tidak disyaratkan niat. Shalat sunah boleh ditinggalkan dan

tidak haruskan dikerjakan. Sedangkan shalat sunah hanya boleh diakhirkan (ditangguhkan) namun tetap bertekad untuk mengerjakannya, sebagaimana shalat Maghrib diakhirkan pelaksanaannya dari waktu yang semestinya pada malam Muzdalifah. Demikian pula shalat-shalat lainnya yang diakhirkan pelaksanaannya jika tidak dapat memenuhi persyaratannya.

Pasal: Kewajiban shalat tetap seperti yang telah diwajibkan. Seandainya seseorang sempat merasakan sebagian awal waktu shalat kemudian dia menjadi gila, atau seorang wanita mengalami haid, maka dia harus mengqadha shalat itu jika memungkinkan. Asy-Syafi'i dan Ishaq berkata, "Tidak diwajibkan melaksanakannya kecuali jika waktu itu terlewat sedangkan dia dapat mengerjakan shalat tersebut. Tidak diwajibkan mengqadha shalat jika tidak seperti itu." Pendapat ini dipilih oleh Abu Abdullah bin Bathah, karena dia tidak merasakan waktu shalat tersebut yang memungkinkannya untuk mengerjakan shalat tersebut, sehingga dia tidak wajib mengqadhanya. Hal ini sebagaimana jika ada udzur yang datang kepadanya sebelum waktu shalat tersebut datang.

Kami berpendapat bahwa shalat itu adalah wajib baginya, sehingga dia wajib mengqadhanya jika kehilangan shalat tersebut (tidak sempat mengerjakannya). Hal ini seperti orang yang dapat melaksanakannya. Berbeda halnya dengan orang yang mendapatkan udzur sebelum waktu shalat tersebut tiba, maka shalat itu tidak wajib baginya. Membandingkan antara yang wajib dengan yang tidak wajib tidak dapat dibenarkan.

110. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika bayangan segala sesuatu besarnya seperti aslinya maka itu merupakan akhir dari waktu shalat tersebut."

Maksudnya, jika bayangan seseorang saat matahari tergelincir sama panjangnya dengan panjang seseorang tersebut, maka itu adalah akhir waktu pelaksanaan shalat Zhuhur. Al Atsram mengatakan bahwa ada yang bertanya kepada Abu Abdillah, "Seperti apakah akhir waktu shalat Zhuhur itu?" Dia menjawab, "Jika bayangan sesuatu sama (panjangnya) dengan aslinya." Ada yang bertanya kepadanya, "Kapan suatu bayangan itu sama dengan aslinya?" Dia menjawab, "Jika matahari tergelincir maka bayangan setelah tergelincir itu seperti aslinya. Itu adalah waktunya."

Untuk mengetahui hal tersebut adalah memastikan bahwa matahari telah tergelincir, kemudian memperhatikan penambahan bayangan. Jika penambahan panjang bayangan telah sampai sama seperti panjang aslinya, maka berarti waktu shalat Zhuhur telah berakhir. Contohnya adalah seseorang yang panjangnya enam kaki setengah atau sedikit lebih tinggi. Jika kamu ingin mengetahui penambahan panjang bayangan dengan kakimu maka kamu dapat mengukurnya seperti yang telah kami sebutkan saat matahari tergelincir. Kemudian ukurlah dengan bayangan saat matahari tergelincir. Jika bayangannya telah mencapai enam kaki setengah, maka berarti telah sama dengan yang aslinya.

Itulah akhir waktu shalat Zhuhur dan awal waktu shalat Ashar. Seperti inilah yang dikatakan oleh Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, dan Al Auza'i. Pendapat seperti ini juga dikatakan oleh Abu Yusuf, Muhammad, Abu Tsaur, dan Abu Daud. Atha` berkata, "Waktu Zhuhur tidak berakhir hingga matahari masuk menjadi kekuningan." Thawus berkata, "Waktu Zhuhur dan Ashar itu hingga malam."

Diriwayatkan dari Malik bahwa waktu yang dipilih hingga bayangan segala sesuatu seperti aslinya. Sedangkan waktu pelaksanaannya adalah hingga tersisa terbenamnya matahari sesuai dengan waktu pelaksanaan shalat Ashar. Karena, Rasulullah pernah menjamak shalat Zhuhur dan Ashar ketika tidak dalam perjalanan.

Abu Hanifah berkata, "Waktu Zhuhur itu berakhir hingga banyangan segala sesuatu panjangnya seperti aslinya. Karena, Rasulullah bersabda,

إِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أُجَرَاءَ، فَقَالَ مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ غُدْوَةٍ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ، فَعَمِلَتْ الْيَهُودُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ، فَعَمِلَتْ النَّصَارَى، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنَ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ عَلَى قِيرَاطَيْنِ: فَأَنْتُمْ هُمْ، فَغَضِبَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالُوا مَا لَنَا أَكْثَرَ عَمَلاً وَأَقَلَّ عَطَاءً، قَالَ: هَلْ نَقَصْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ؟ قَالُوا: لاَ، قَالَ: فَذَلِكَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ.

'Sesungguhnya perumpamaan antara kalian dengan ahlul kitab (Yahudi dan Nashrani) adalah seperti seseorang yang mempekerjakan

beberapa pekerja. Dia bertanya, 'Siapa yang mau bekerja untukku dari waktu pagi hingga pertengahan siang dengan upah satu qirath?' Ternyata, orang Yahudi mau melakukannya. Kemudian dia kembali bertanya, 'Siapa yang mau bekerja untukku dari pertengahan siang hingga shalat Ashar dengan upah satu qirath?' Ternyata orang Nashrani mau melakukannya. Dia kembali bertanya, 'Siapa yang mau bekerja untukku dari waktu Ashar hingga matahari terbenam dengan upah dua qirath?'Mereka adalah kalian (kaum muslim).' Orang Yahudi dan Nashrani itu pun marah. Mereka bertanya, 'Mengapa kami yang lebih banyak bekerja namun kami lebih sedikit mendapatkan upah?' Dia menjawab, 'Apakah aku telah mengurangi hak kalian?' Mereka menjawab, 'Tidak.' Dia berkata, 'Itu adalah anugerah dariku, aku bebas memberikannya kepada siapa saja yang aku sukai'."[549] (HR. Al Bukhari).

Hal ini menunjukkan bahwa dari waktu Zhuhur hingga Ashar lebih lama daripada waktu Ashar hingga Maghrib.

Kami berpendapat bahwa Jibril mengerjakan shalat Zhuhur bersama Rasulullah ketika bayangan sepeti tali sandal pada hari pertama. Pada hari kedua yaitu ketika bayangan segala sesuatu panjangnya seperti aslinya. Dia kemudian berkata, "*Waktu shalat berada di antara dua waktu ini.*" Pada hadits Malik kemungkinan ada udzur berupa hujan atau sakit. Sedangkan yang dijadikan hujjah oleh Abu Hanifah tidak terdapat hujjah di dalamnya. Karena, dia mengatakan, "Hingga shalat Ashar. Pelaksanaannya dilakukan setelah masuk waktunya dan sempurna persyaratannya."

Hadits-hadits kami tersebut bermaksud menjelaskan waktu shalat, sedangkan hadits-hadits mereka bertujuan untuk memberikan perumpamaan. Sehingga, bersandar dengan hadits-hadits kami lebih diutamakan. Ibnu Abdil Barr berkata, "Pendapat Abu Hanifah bertentangan dengan atsar tersebut, dan pendapat mayoritas, begitu pula para pengikutnya menyelisihinya."

---

[549] HR. Al Bukhari (4/ح/2268, 2269), Ahmad dalam *Musnad* (2/6, 111, 121), dan At-Tirmidzi (5/ح 2871). At-Tirmidzi berkata, "*Hasan shahih.*"

111. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika (bayangan) bertambah sedikit maka diwajibkan mengerjakan shalat Ashar."

Kesimpulannya, bahwa waktu shalat Ashar itu ketika bayangan bertambah panjang dari aslinya, sedikit lebih panjang dan bersambungan dengan waktu Zhuhur. Tidak ada penghalang (jeda) antara kedua waktu tersebut. Selain Al Khiraqi berkata, "Jika bayangan sesuatu seperti aslinya maka itu adalah akhir waktu shalat Zhuhur dan sekaligus awal waktu shalat Ashar." Pendapat ini mirip dengan apa yang dikatakan oleh Al Khiraqi.

Seperti ini pula Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat. Mereka berkata, "Jika lebih panjang dari aslinya, maka hukumnya seperti yang telah disebutkan dalam hadits tersebut. Selain itu, firman Allah, "*Dan dirikanlah shalat itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang).*" (Qs. Huud [11]: 114). Jika sesuai dengan yang telah kalian jelaskan maka shalat itu berada pada pertengahan siang.

Diriwayatkan dari Rabi'ah bahwa waktu shalat Zhuhur dan Ashar adalah ketika matahari tergelincir. Ishaq berkata, "Akhir waktu shalat Zhuhur dan awal waktu shalat Ashar sama. Jika ada dua orang sama-sama mengerjakan shalat, yang seorang mengerjakan shalat Zhuhur sedangkan yang lain shalat Ashar, yaitu pada saat bayangan segala sesuatu seperti aslinya, maka masing-masing dianggap telah mengerjakan shalat sesuai dengan waktu masing-masing shalat tersebut. Hal itu diriwayatkan dari Ibnul Al Mubarak, pada sabda Rasulullah di hadits Ibnu Abbas, "*Dia (Jibril) mengerjakan shalat Zhuhur bersamaku pada waktu Ashar kemarin.*"

Kami berpendapat seperti yang telah disebutkan pada hadits Jibril. Sedangkan firman Allah, "*Dan dirikanlah sembahyang itu pada kedua tepi siang (pagi dan petang).*" (Qs. Huud [11]: 114). Ayat ini tidak menafikan apa yang telah kami katakan. Sesungguhnya bagian ujung itu adalah sesuatu yang bergerak dari bagian tengah. Hal ini kita temukan pada masalah kita ini. Sabda Rasulullah, "*Pada waktu Ashar di hari kemarin.*" Maksudnya adalah adanya kedekatan waktu. Artinya, permulaan shalat Ashar beliau pada hari pertama bersambungan dengan berakhirnya waktu shalat Zhuhur pada hari kedua, atau berdekatan dengannya. Karena, maksud di sini adalah menjelaskan waktu-waktu shalat.

Hadits tersebut menjelaskan awal waktu dengan permulaan pelaksanaan shalat. Sedangkan akhir waktu dijelaskan dengan berakhirnya shalat tersebut. Sabda Rasulullah telah menjelaskan hal ini pada hadits Abdullah bin Amru,

وَقْتُ الظُّهْرِ مَا لَمْ يَحْضُرْ الْعَصْرُ.

"*Waktu Zhuhur adalah waktu sebelum masuk waktu Ashar.*"[550] (HR. Muslim dan Abu Daud).

Pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah disebutkan bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ لِلصَّلاَةِ أَوَّلاً وَآخِرًا، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلاَةِ الظُّهْرِ حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ، وَآخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ.

"*Sesungguhnya di dalam shalat terdapat permulaan dan akhir. Awal waktu shalat Zhuhur adalah ketika matahari tergelincir, sedangkan akhir waktunya adalah ketika masuk waktu shalat Ashar.*"[551] (HR. At-Tirmidzi).

112. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika bayangan segala sesuatu seperti aslinya, maka telah keluar waktu pilihan shalat."

Ada perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai akhr waktu pilihan shalat. Ada yang meriwayatkan bahwa akhir waktu tersebut adalah ketika bayangan segala sesuatu seperti benda aslinya. Ini adalah pendapat Malik, Ats-Tsauri, dan Asy-Syafi'i. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah pada hadits Ibnu Abbas dan Jabir, "*Waktunya adalah antara kedua waktu ini.*"

Diriwayatkan pula dari Ahmad, bahwa akhir waktu shalat Zhuhur adalah sebelum matahari berwarna kekuningan. Ini adalah riwayat yang lebih *shahih* darinya, diriwayatkan darinya oleh sekelompok sahabat. Di

---

550 HR. Muslim (1/427/172), Abu Daud (396), An-Nasa'i (1/260), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (2/210, 213, 223).

551 HR. At-Tirmidzi (*Al Mawaqit Ash-Shalah*) dan Ahmad dalam *Al Musnad* (2/232). Lihat mengenai keshahihannya di dalam *Al Mughni wa Asy-Syarh*, hal. 385.

antara mereka terdapat Al Atsram. Dia berkata, "Aku mendengarnya bertanya mengenai akhir waktu shalat Ashar." Dia menjawab, "Yaitu saat matahari berubah (warna)." Ada yang mengatakan, "Jangan kamu mengatakan itu ada seperti kedua-duanya." Dia berkata, "Tidak, hal ini lebih banyak berasal dari diriku." Ini adalah perkataan Abu Tsaur, Abu Yusuf, dan Muhammad.

Ada hadits yang sama dari Al Auza'i, pada hadits Abdullah bin Amru, bahwa Rasulullah bersabda,

وَقْتُ الْعَصْرِ مَا لَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ.

"*Waktu shalat Ashar adalah selama matahari tidak berwarna kekuningan.*"[552] (HR. Muslim)

Pada hadits Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW disebutkan,

إِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ.

"*Bahwasanya akhir waktu shalat Ashar adalah ketika matahari berwarna kekuningan.*"[553]

Pada hadits Buraidah disebutkan, bahwa Rasulullah mengerjakan shalat Ashar pada hari kedua sedangkan matahari saat itu berwarna putih bersih tidak bercampur dengan warna kekuningan. Ibnu Abdil Barr berkata, "Para ulama sepakat bahwa orang yang mengerjakan shalat Ashar sedangkan matahari berwarna putih bersih, maka berarti dia telah mengerjakan shalat tersebut sesuai dengan waktunya." Hal ini menunjukkan bahwa memperhatikan kedua perumpamaan tersebut menurut mereka adalah lebih dianjurkan. Mungkin keduanya saling berdekatan, salah satunya berada dekat dengan yang lainnya.

Pasal: Tidak diperbolehkan mengakhirkan shalat Ashar dari waktu pilihan tanpa udzur, sebagaimana telah kami sebutkan dalam beberapa hadits. Muslim dan Abu Daud meriwayatkan dengan sanad mereka dari Anas bin Malik. Dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah

---

552 HR. Muslim (1/427/173)

553 HR. At-Tirmidzi (1/ح 151) dan Ahmad (2/232). Al Albani menyatakan bahwa hadits ini *shahih*."

bersabda,

تِلْكَ صَلاَةُ الْمُنَافِقِينَ، تِلْكَ صَلاَةُ الْمُنَافِقِينَ، تِلْكَ صَلاَةُ الْمُنَافِقِينَ يَجْلِسُ أَحَدُهُمْ، حَتَّى إِذَا اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ، فَكَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ أَوْ عَلَى قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ، قَامَ فَنَقَرَ أَرْبَعًا، لاَ يَذْكُرُ اللهَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً.

'Itu adalah shalatnya orang-orang munafik. Itu adalah shalatnya orang-orang munafik. Itu adalah shalatnya orang-orang munafik. Salah seorang dari mereka duduk hingga matahari berwarna kekuningan. Lalu dia berdiri (shalat) di antara dua tanduk syetan atau di atas dua tanduk syetan. Dia pun berdiri lalu merunduk empat (rakaat) dia tidak mengingat Allah di dalamnya, kecuali hanya sedikit saja.'"[554]

Jika diperbolehkan untuk diakhirkan pelaksanaannya maka ia tidak akan dicela dan tidak dicap sebagai tanda kemunafikan.

113. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Siapa yang sempat mendapatkan satu rakaat sebelum matahari terbenam maka berarti dia telah mendapatkan shalat, dengan syarat adanya keadaan darurat."

Kesimpulannya adalah bahwa siapa yang mengakhirkan shalat kemudian sempat mendapatkan satu rakaat darinya sebelum matahari terbenam, maka berarti dia telah mengerjakan shalat tersebut dan menunaikan pada waktunya, baik dia mengakhirkannya kareha udzur tertentu ataupun tanpa udzur. Hanya saja diperbolehkan mengakhirkannya karena ada udzur yang sifatnya darurat, seperti haid yang baru bersuci atau orang kafir yang baru memeluk Islam, anak kecil yang baru masuk baligh, orang gila yang sadarkan diri, orang yang tidur karena baru bangun dari tidurnya, atau orang yang sakit karena baru sembuh dari penyakitnya. Inilah maksud dari kata "Diiringi dengan keadaan yang darurat".

---

[554] HR. Muslim (1/434/195) dari hadits Anas dengan lafazh yang awalnya adalah "Itu adalah shalat orang munafik", dan hanya satu kali saja. Diriwayatkan pula oleh Ahmad (3/149/185) dan Abu Daud (413) dari hadits Anas dengan lafazhnya.

Adapun sempat mendapatkan rakaat sebelum matahari terbenam, maka hukumnya sama bagi orang yang ada udzur ataupun yang tanpa udzur. Demikian pula dengan shalat-shalat lainnya, dianggap telah mendapatkan shalat jika telah melaksanakan satu rakaat darinya pada waktunya. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ.

"Siapa saja yang sempat mendapatkan satu rakaat shalat maka berarti dia telah mengerjakan shalat."[555] (*Muttafaq 'Alaih*).

Pada riwayat yang lain disebutkan,

مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ.

"Siapa saja yang mendapatkan satu rakaat shalat Ashar sebelum matahari terbenam maka berarti dia telah menunaikan shalat Ashar."[556] (*Muttafaq 'Alaih*). Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Pasal: Apakah terhitung telah mengerjakan shalat jika hanya sempat mendapatkan kurang dari satu rakaat? Mengenai hal ini terdapat dua riwayat. *Pertama,* tidak dianggap telah mengerjakan shalat jika kurang dari satu rakaat. Ini adalah sesuai dengan zhahir ucapan Al Khiraqi dan sesuai dengan madzhab Malik atas zhahir hadits yang telah kami riwayatkan. Pengkhususan berupa satu rakaat menunjukkan bahwa tidak dianggap telah mengerjakan shalat jika kurang dari satu rakaat.

Selain itu, karena satu rakaat dianggap telah mendapatkan (melaksanakan) shalat. Maka, tidaklah dianggap telah mengerjakan shalat jika kurang dari satu rakaat, seperti halnya pada shalat jumat.

Kedua, tetap dianggap telah mengerjakan shalat dengan mendapatkan sebagian rakaat saja, yaitu pada bagian apa saja. Al Qadhi

---

[555] HR. Al Bukhari (580), Muslim (1/424/162), Ahmad (2/265, 271, 280, 375), Abu Daud (1121), Ibnu Majah (1122), At-Tirmidzi (524), An-Nasa`i (1/274), dan Ad-Darimi (1220).

[556] HR. Al Bukhari (579), Muslim (1/424/163), Ahmad (2/236, 254, 260, 282, 306, 347, 348), Abu Daud (412), At-Tirmidzi (186), dan Ibnu Majah (699).

berkata, "Bahwasanya dari zhahir perkataan Ahmad dapat diketahui bahwa dianggap telah mengerjakan shalat dengan mendapatkan bagiannya."

Abu Al Khaththab berkata, "Siapa yang mendapatkan shalat meski hanya takbiratul ihram sebelum habis waktu shalat maka dia dianggap telah mendapatkannya (melaksaanakan shalat)." Ini adalah madzhab Abu Hanifah. Asy-Syafi'i sendiri memiliki dua pendapat, seperti dua madzhab tersebut. Karena, Abu Hurairah meriwayatkan dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

مَنْ أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلاَةِ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلاَتَهُ،

وَإِذَا أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلاَتَهُ.

"Siapa yang sempat mendapatkan sujud pada shalat Ashar sebelum matahari terbenam maka hendaknya dia menyempurnakan shalatnya. Jika mendapatkan sujud pada shalat Shubuh sebelum matahari terbit maka sempurnakanlah shalatnya." (*Muttafaq 'Alaih*).

Pada hadits An-Nasa'i disebutkan "Dia telah melaksanakannya".[557] Karena, pelaksanaan shalat tersebut jika dikaitkan dengan hukum dalam shalat maka ia sebanding dengan satu rakaat atau kurang dari satu rakaat. Hal ini seperti halnya seseorang yang sempat mengikuti shalat jamaah dan seorang musafir yang sempat mendapatkan (mengikuti) shalat orang yang mukim. Lafazh hadits yang pertama menunjukkan pemahaman mengenai hal ini. Sedangkan maknanya sebenarnya lebih utama dari itu. Sedangkan qiyas menyatakan tidak benar bahwa seseorang dianggap telah mendapatkan satu rakaat tanpa melakukan *tasyahud.*

Pasal: Shalat Ashar itu adalah shalat *wustha* (pertengahan). Ini menurut perkataan mayoritas ulama dari para sahabat Rasulullah dan yang lainnya. Di antara mereka adalah Ali bin Abi Thalib, Abu Hurairah, Abu Ayyub, Abu Sa'id, Ubaidah As-Salmani, Al Hasan, Adh-Dhahak, Abu Hanifah, dan sahabat-sahabatnya. Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit dan Aisyah, "Bahwa itu adalah shalat Zhuhur."

Abdullah bin Syidad juga berkata seperti itu, sesuai dengan yang

---

[557] HR. An-Nasa'i (1/274) dari hadits Abu Hurairah. Sanadnya *shahih.*

diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit. Dia berkata, "Rasulullah mengerjakan shalat Zhuhur di daerah Hajirah. Beliau tidak pernah mengerjakan shalat bersama para sahabat dari shalat tersebut." Lalu, turunlah firman Allah, "*Peliharalah segala shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wustha.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238). (HR. Abu Daud).[558]

Aisyah juga meriwayatkan dari Rasulullah, bahwa beliau membaca, "*Peliharalah segala shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wustha.*" Maksudnya adalah shalat Ashar. (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi.[559] Menurut At-Tirmidzi, hadits ini *shahih*)

Thawus, Atha`, Ikrimah, Mujahid, dan Asy-Syafi'i mengatakan bahwa itu adalah shalat Shubuh. Hal ini berdasarkan firman Allah, "*Dan (peliharalah) shalat wustha. Berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu.*" Yang dimaksud dengan khusyu (qunut) di sini adalah berdiri lama. Sedangkan hal seperti ini (qunut) dikhususkan pada saat shalat Shubuh.

Selain itu, karena shalat Shubuh ini adalah shalat yang paling berat untuk dilakukan oleh orang-orang yang munafik. Oleh karena itu, pada shalat inilah dikhususkan perintah untuk memelihara (menjaga) shalat. Allah berfirman, "*Dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).*" (Qs. Qaaf [50]: 39). Maksudnya adalah shalat Fajar dan Ashar.

Jarir bin Abdullah meriwayatkan. Dia berkata, "Kami sedang duduk-duduk bersama Rasulullah. Beliau melihat bulan pada malam bulan purnama." Beliau berkata, "*Kalian akan dapat melihat Tuhan kalian sebagaimana kalian melihat bulan ini. Janganlah kalian berbuat aniaya dalam melihat-Nya. Jika kalian mampu, janganlah kalian mengerjakan shalat sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya matahari.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Pada riwayat Al Bukhari disebutkan "*Lakukanlah*". Kemudian, Jarir membaca firman Allah, "*Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya.*"[560]

---

558 HR. Abu Daud (1/ج 411) dari hadits Zaid. Al Albani berkata "*Shahih.*"

559 HR. Abu Daud (1/ج 410) dan At-Tirmidzi (2982) dari hadits Aisyah. Dia berkata, "Hasan shahih."

560 HR. Al Bukhari (2/ج 554/*Fath Al Bari*), Muslim (1/439/211), Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/360, 362, 365), Ibnu Majah (177), At-Tirmidzi (2551).

(Qs. Thaaha [20]: 130).

Rasulullah bersabda,

يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلاَئِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلاَئِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلاَةِ الْفَجْرِ وَصَلاَةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ، فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ، كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ.

"Malaikat mengikuti kalian di malam dan siang hari. Mereka berkumpul pada saat shalat Fajar dan shalat Ashar. Kemudian malaikat yang bermalam bersama kalian naik ke atas langit. Allah lalu menanyakan mereka, meski Dia sebenarnya lebih mengetahui daripada mereka. "Bagaimana keadaan mereka ketika kalian meninggalkan mereka?" Mereka menjawab, "Kami meninggalkan mereka dalam keadaan mengerjakan shalat, dan kami mendatangi mereka sedangkan mereka dalam keadaan mengerjakan shalat."[561]

Rasulullah bersabda,

مَنْ صَلَّى الْبَرْدَيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

"Siapa yang mengerjakan shalat bardain (Fajar dan Ashar), maka dia akan masuk surga."[562]

Yang dimaksud *bardain* adalah shalat Fajar dan Ashar.

Beliau juga bersabda,

لَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي صَلاَةِ الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ لأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا.

"Seandainya mereka mengetahui apa yang terdapat di dalam shalat Ashar dan Shubuh maka mereka akan melaksanakannya meski harus dengan merangkak."[563] (*Muttafaq 'Alaih*).

---

[561] HR. Al Bukhari (2/ح 555/*Fath Al Bari*), Muslim (1/439/211), Ahmad (2/257, 312, 396), An-Nasa`i (1/240), dan Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/170/82).

[562] HR. Al Bukhari (1/ح 574/*Fath Al Bari*), Muslim (1/440/215), dan Ahmad (4/80).

[563] HR. Al Bukhari (2/ح 615, 654, 721 dan Muslim (1/325/129) dari hadits Abu Hurairah.

Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah shalat Maghrib. Karena, shalat yang pertama adalah shalat Zhuhur, sehingga shalat Maghrib menjadi shalat yang ketiga. Sedangkan yang ketiga dari sesuatu yang jumlahnya lima adalah pertengahan.

Selain itu, karena Maghrib memiliki jumlah rakaat dan waktu shalat pertengahan. Di mana jumlah rakaatnya tiga, yang merupakan pertengahan antara empat dan dua. Sedangkan waktunya adalah pada akhir siang dan awal malam. Di antara shalat yang lain, hanya shalat Maghrib saja yang jumlah rakaatnya ganjil. Allah sendiri ganjil dan menyukai sesuatu yang ganjil.

Juga, pada shalat maghriblah biasanya orang-orang di seluruh penjuru dan tempat melaksanakannya di awal waktu. Makruh hukumnya mengakhirkan shalat Maghrib ini. Demikian pula, Jibril mengerjakan shalat Maghrib ini dalam dua hari dengan waktu yang sama. Oleh karena itu, sebagian imam berpendapat bahwa shalat Maghrib tidak memiliki waktu lain selain satu waktu saja. Rasulullah bersabda,

لاَ تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ —أَوْ عَلَى الْفِطْرَةِ— مَا لَمْ يُؤَخِّرُوا الْمَغْرِبَ إِلَى أَنْ تَشْتَبِكَ النُّجُومُ.

"*Umatku akan senantiasa dalam keadaan baik -atau dalam keadaan fitrah- selama mereka tidak mengakhirkan waktu Maghrib hingga tampak bintang-bintang.*"[564] (HR. Abu Daud).

Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah shalat Isya, sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar. Dia berkata, "Kami berdiam diri di malam hari menunggu kedatangan Rasulullah untuk mengerjakan shalat Isya. Beliau lalu mendatangi kami ketika sepertiga malam telah berlalu atau telah lewat." Beliau bersabda,

إِنَّكُمْ لَتَنْتَظِرُونَ صَلاَةً مَا يَنْتَظِرُهَا أَهْلُ دِينٍ غَيْرُكُمْ، وَلَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَصَلَّيْتُ بِهِمْ هَذِهِ السَّاعَةَ.

"*Sesungguhnya kalian sedang menunggu shalat yang tidak pernah*

---

[564] HR. Al Bukhari (1/ح 418), Ahmad (4/147), Baihaqi (1/370). Al Albani berkata, "Hasan shahih."

ditunggu oleh pemeluk agama-agama lain. Seandainya tidak memberatkan umatku maka aku akan mengerjakan shalat bersama mereka pada waktu seperti ini."[565]

إِنَّ أَثْقَلَ الصَّلاَةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ صَلاَةُ الْغَدَاةِ وَالْعِشَاءِ الآخِرَةِ، وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا.

"Sesungguhnya shalat yang paling berat bagi orang-orang munafik adalah shalat Shubuh dan Isya yang akhir. Seandainya mereka mengetahui (keutamaan) yang ada pada kedua shalat tersebut maka niscaya mereka akan mengerjakannya meski mereka harus merangkak."[566] (*Muttafaq 'Alaih*).

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan dari Ali. Dia berkata, Rasulullah pernah bersabda pada saat perang Ahzab, "*Mereka membuat kami sibuk hingga kami tidak dapat mengerjakan shalat wustha atau shalat Ashar. Semoga Allah memenuhi rumah dan kubur mereka dengan api dari neraka."*[567] (*Muttafaq 'Alaih*).

Dari Ibnu Mas'ud, dia berkata, Rasulullah bersabda, "*Shalat wustha itu adalah shalat Ashar."*[568] Dan, dari riwayat Samurah pun seperti riwayat tersebut. At-Tirmidzi berkata pada masing-masing dari kedua hadits tersebut, "Hadits ini *hasan shahih*." Nash ini tidak boleh dibandingkan dengan sesuatu yang bertentangan dengannya. Karena, Rasulullah bersabda, "*Orang yang kehilangaan (tidak melaksanakan) shalat Ashar maka seolah ada yang ganjil pada keluarga dan hartanya."*[569] (*Muttafaq 'Alaih*).

---

565 HR. Al Bukhari (2/ح 570/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/442/220) dari hadits Ibnu Umar, dan lafazhnya milik Muslim.

566 HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* (2/shad 53/Rayyan), Muslim secara *maushul* (1/252/451) dari hadits Abu Hurairah. HR. Ahmad (2/424).

567 HR. Al Bukhari (6/ح 2931/*Fath Al Bari*) (4533, 6396) dan Muslim (1/436/203), lafazhnya milik Muslim. Diriwayatkan pula oleh Ahmad (1/79, 81, 113) dan Abu Daud (409).

568 HR. At-Tirmidzi (181) dari hadits Ibnu Mas'ud (182) dari hadits Samurah, kedua haditsnya *hasan shahih*.

569 HR. Al Bukhari (552), Muslim (1/435/200), Ahmad (2/8), Abu Daud (414), Ibnu Majah (675), At-Tirmidzi (175), dan An-Nasa'i (1/238), dengan hadits yang sama.

Beliau bersabda, "*Siapa saja yang tidak mengerjakan shalat Ashar maka sia-sialah amal perbuatannya.*"[570] (HR. Al Bukhari dan Ibnu Majah).

Beliau juga bersabda, "*Sesungguhnya shalat ini pernah diperintahkan kepada orang-orang sebelum kalian, tetapi mereka menyia-nyiakannya. Siapa saja yang memelihara shalat ini maka baginya dua pahala. Tidak ada shalat setelah shalat itu hingga terbit bintang.*"[571] (HR. Al Bukhari).

Apa yang disebutkan oleh Rasululllah mengenai shalat Shubuh mayoritasnya sama dengan shalat Ashar. Pada riwayat Aisyah disebutkan, "Dan shalat Ashar." Huruf '*wau* (dan)' adalah tambahan. Ia sama seperti huruf '*wau*' pada firman Allah, "*Dan (Kami memperlihatkannya) agar Ibrahim itu termasuk orang-orang yang yakin.*" (Qs. Al-An'aam [6]: 75). Pada firman Allah, "*Dan penutup nabi-nabi.*" (Qs. Al-Ahzab [33]: 40). Juga, sama dengan yang disebutkan dalam firman-Nya, "*Berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238).

Yang dimaksud dengan kata 'qunut' di sini ada yang mengatakan bahwa maknanya adalah ketaatan. Artinya, berdirilah karena Allah secara taat. Ada pula yang berpendapat bahwa kata qunut artinya adalah diam. Zaid bin Arqam berkata, "Kami berbicara di dalam shalat hingga turun firman Allah, '*Berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu.*" Lalu, kami pun diperintahkan untuk diam dan dilarang bercakap-cakap.[572] Yang kami riwayatkan ini adalah sebuah nash yang jelas. Bagaimana mungkin nash ini diabaikan hanya karena ada sesuatu yang masih samar atau bertentangan dengannya.

---

570 HR. Al Bukhari (2/ح 553/*Fath Al Bari*) dari hadits Buraidah dengan lafazh "Siapa yang meninggalkan", Ibnu Majah (694), An-Nasa`i (1/236), dan Ahmad (5/349, 350, 357, 360).

571 Kami tidak mendapatkannya di dalam riwayat Al Bukhari, akan tetapi Muslim meriwayatkannya (1/568/292). Ahmad (6/397), An-Nasa`i (1/259), dan Ibnu Jarir dalam kitab *Tafsir*-nya (2/351).

572 HR. Al Bukhari (3/ح 1200/*Fath Al Bari*) (8/حa 4534/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/383/35) dari hadits Zaid bin Arqam, dengan lafazh milik Muslim. Diriwayatkan pula oleh Ahmad (4/368) dan At-Tirmidzi (405). At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*, dan menurut mayoritas ulama hadits ini baik untuk diamalkan." Diriwayatkan pula oleh Abu Daud (1/949).

114. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika matahari telah hilang maka wajib mengerjakan shalat Maghrib. Tidak dianjurkan mengakhirkannya hingga warna kemerahan pada langit menghilang."

Adapun masuknya waktu Maghrib berupa terbenamnya matahari, merupakan kesepakatan para ulama. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di antara mereka mengenai hal tersebut. Hadits-hadits pun banyak yang menunjukkan hal itu. Sedangkan akhir waktu Maghrib adalah hilangnya warna kemerahan di langit. Seperti itulah yang dikatakan oleh Ats-Tsauri, Ishaq, Abu Tsaur, dan *ashhab ar-ra`yi*, serta sebagian sahabat Asy-Syafi'i.

Malik, Al Auza'i, dan Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada waktu lain tentang shalat Maghrib selain waktu tersebut, yaitu ketika matahari terbenam. Karena, Jibril mengerjakan shalat saat itu bersama Rasulullah dua hari berturut-turut pada waktu yang sama. Yaitu saat menjelaskan tentang waktu-waktu shalat. Rasulullah bersabda, "*Umatku tetap dalam keadaan baik selama mereka tidak mengakhirkan waktu Maghrib hingga bintang berpindah tempat.*" Selain itu, karena kaum muslim telah sepakat untuk melaksanakannya pada saat yang bersamaan, yaitu pada awal waktu.

Dari Thawus, disebutkan bahwa Maghrib dan Isya itu tidak dianggap tertinggal hingga waktu Fajar. Ada pula hadits yang sama dari Atha`, sebagaimana yang disebutkan pada waktu Zhuhur dan Ashar.

Kami sependapat dengan hadits Buraidah, bahwasanya Rasulullah mengerjakan shalat Maghrib pada hari kedua di saat warna merah di langit menghilang. Pada lafazh yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi disebutkan "Waktu Maghrib diakhirkan hingga warna merah di langit menghilang."

Abu Musa meriwayatkan "Bahwa Rasulullah SAW mengakhirkan waktu Maghrib pada hari kedua hingga warna merah di langit gugur." (HR. Muslim dan Abu Daud).

Pada hadits Abdullah bin Amru, disebutkan bahwasanya Rasulullah bersabda,

وَقْتُ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ.

"*Waktu Maghrib adalah selama warna kemerahan pada langit belum hilang.*" (HR. Muslim)

Pada hadits Abu Hurairah disebutkan bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ لِلصَّلاَةِ أَوَّلاً وَآخِرًا، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْمَغْرِبِ حِينَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الْأُفُقُ.

"*Sesungguhnya di dalam shalat terdapat awal dan akhir waktu (melaksanakannya). Sesungguhnya awal waktu Maghrib adalah keetika matahari terbenam, dan akhir waktunya adalah ketika warna kemerahan pada ufuk menghilang.*" (HR. At-Tirmidzi).

Ini adalah nash-nash yang *shahih*. Hadits ini tidak boleh ditentang oleh sesuatu yang sifatnya masih mungkin (belum jelas). Selain itu karena ia merupakan salah satu dari waktu-waktu shalat yang ada. Ia memiliki keluasan waktu seperti shalat-shalat lainnya. Juga, karena ia (Maghrib) merupakan salah satu dari dua shalat yang dapat dijamak. Jadi, waktu pelaksanaannya bersambung dengan waktu shalat yang dijamak, seperti Zhuhur dan Ashar. Waktu sebelum hilangnya warna kemerahan di langit adalah waktu yang cukup panjang. Itu merupakan awal waktu shalat Maghrib. Hadits-hadits mereka itu mengandung kemungkinan dianjurkan atau berupa pilihan, serta dimakruhkannya mengakhirkan shalat tersebut. Oleh karena itu, Al Khiraqi berkata, "Tidak dianjurkan mengakhirkan waktu shalat tersebut."

Di dalam hadits-hadits terdapat penegasan akan pelaksanaannya di awal waktu, sebagai penegasan akan disukainya hal tersebut. Jika terdapat hadits-hadits yang bertentangan maka hadits-hadits mereka itu harus dianggap sebagai hadits yang telah terhapus. Karena, pada awalnya shalat diwajibkan di kota Makkah. Sedangkan hadits-hadits tersebut datang belakangan, yaitu di kota madinah. Jadi, hadits tersebut menghapuskan hadits sebelumnya yang bertentangan dengannya. *Wallahu a'lam.*

115. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika warna kemerahan pada langit menghilang —yaitu warna merah pada saat melakukan perjalanan, sedangkan saat tidak melakukan perjalanan berwarna putih, karena pada saat itu warna merah turun dan dihalangi oleh dinding-dinding— sehingga dikira warna itu telah hilang. Jika warna putih tersebut telah hilang dan telah diyakini hilang, maka wajib mengerjakan shalat Isya hingga sepertiga terakhir waktu malam."

Tidak ada perbedaan pendapat mengenai masuknya waktu shalat Isya, yaitu ketika hilangnya warna kemerahan pada langit. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat mengenai *syafaq* (warna kemerahan pada langit), apakah yang dimaksud dengan *syafaq* tersebut? Madzhab imam kami mengatakan bahwa *syafaq* adalah yang menunjukkan selesainya waktu Maghrib dan masuknya waktu Isya, dia berwarna kemerahan. Ini adalah pendapat Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Atha`, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Az-Zuhri, Malik, Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Asy-Syafi'i, Ishaq, dan dua sahabat Abu Hanifah.

Dari Anas dan Abu Hurairah, bahwa *syafaq* itu berwarna putih. Itu diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz. Seperti itu pula yang dikatakan oleh Al Auza'i, Abu Hanifah, dan Ibnu Al Mundzir, karena An-Nu'man bin Basyir berkata,

أَنَا أَعْلَمُ النَّاسِ بِوَقْتِ هَذِهِ الصَّلاَةِ، صَلاَةِ الْعِشَاءِ الآخِرَةِ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيهَا لِسُقُوطِ الْقَمَرِ لِثَالِثَةٍ.

"Aku adalah orang yang paling mengetahui waktu shalat ini, yaitu shalat Isya. Rasulullah mengerjakan shalat tersebut saat bulan turun pada sepertiganya."[573] (HR. Abu Daud)

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, dia berkata,

رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي هَذِهِ الصَّلاَةَ حِينَ يَسْوَدُّ الأُفُقُ.

[573] HR. Abu Daud (1/ح 419), dari hadits An-Nu'man bin Basyir. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

"Aku pernah melihat Rasulullah mengerjakan shalat ini (Isya) ketika cakrawala mulai gelap."[574]

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan oleh Aisyah. Dia berkata,

أَعْتَمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعِشَاءِ، حَتَّى نَادَاهُ عُمَرُ الصَّلاَةَ، نَامَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ فَخَرَجَ، فَقَالَ: مَا يَنْتَظِرُهَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ غَيْرُكُمْ، قَالَ: وَلاَ يُصَلَّى يَوْمَئِذٍ إِلاَّ بِالْمَدِينَةِ، وَكَانُوا يُصَلُّونَ فِيمَا بَيْنَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ الأَوَّلِ.

"Rasulullah mengakhirkan shalat Isya hingga Umar menyerukan adzan untuk shalat. Kaum wanita dan anak-anak sedang tidur. Lalu, Rasulullah keluar dan berkata, *'Tidak ada orang lain yang menunggu shalat selain kalian.'* Dia (Umar) berkata: Saat itu tidak ada orang yang mengerjakan shalat kecuali di Madinah. Mereka mengerjakan shalat di antara waktu *syafaq* pertama hilang hingga sepertiga malam terakhir."[575] (HR. Al Bukhari)

Syafaq pertama adalah warna kemerahan. Rasulullah bersabda,

وَقْتُ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَسْقُطْ فَوْرُ الشَّفَقِ.

"*Waktu Maghrib adalah sebelum gugurnya bayangan syafaq.*"[576] (HR. Abu Daud)

Sedangkan akhir waktu Maghrib adalah awal waktu Isya. Diriwayatkan dari Ibnu Umar, dari Rasulullah, beliau bersabda, "*Syafaq itu adalah warna kemerahan (di langit). Jika syafaq telah hilang maka telah masuk waktu Isya.*"[577] (HR. Ad-Daruquthni)

---

574 HR. Abu Daud (1/ح 394), dari hadits Abu Mas'ud. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

575 HR. Al Bukhari (2/ح 569, 864/*Fath Al Bari*), dari hadits Aisyah.

576 HR. Ad-Daruquthni (1/269), dari hadits Abdullah bin Amru, sanadnya *shahih*.

577 HR. Ad-Daruquthni (1/269) secara *mauquf*. Diriwayatkan pula olehnya secara *marfu'* (1/269), dari hadits Ibnu Umar, dan di dalamnya terdapat lafazh

Apa yang mereka riwayatkan tidak dapat mereka jadikan hujjah. Rasulullah pernah mengakhirkan waktu shalat dari awal waktunya sedikit. Inilah yang paling afdhal dan lebih utama. Oleh karena itu, diriwayatkan darinya bahwa beliau pernah berkata kepada Bilal,

إِجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الآكِلُ مِنْ أَكْلِهِ، وَالْمُتَوَضِّئُ مِنْ وُضُوْئِهِ، وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ.

"Buatlah jeda antara adzan dan iqamahmu seukuran sehingga orang yang makan dapat menghabiskan makanannya, orang yang berwudhu dapat menyelesaikan wudhunya, dan orang yang ingin membuang hajat (dapat menyelesaikan hajatnya) jika dia telah masuk ke kamar mandi untuk membuang hajat."[578]

Jadi, dapat ditetapkan bahwa jika berada pada suatu tempat di mana dapat terlihat jelas ufuk dan hilangnya *syafaq*, maka ketika warna kemerahan hilang berarti telah masuk waktu shalat Isya. Jika berada pada tempat di mana ufuk terhalangi oleh dinding-dinding dan pegunungan, maka perhatikan hingga warna putih pada langit menjadi hilang. Hal itu untuk menunjukkan bahwa warna kemerahan telah hilang. Jadi, dapat menggunakan hilangnya warna putih untuk menunjukkan hilangnya warna kemerahan, bukan untuk menunjukkan hilangnya warna putih tersebut.

116. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika sepertiga malam telah berlalu maka berlalu pula waktu pilihan (ikhtiyar). Waktu darurat masih tersisa hingga terbit Fajar kedua, yaitu warna putih yang terlihat dari arah timur, lalu warna itu menyebar hingga tidak ada kegelapan setelah itu."

Ada beberapa riwayat yang berbeda pendapat mengenai akhir

"diwajibkan shalat". Al Baihaqi berkata dalam kitab *As-Sunan* (1/373), "*Shahih* mauquf." Al Albani meenyebutkan hadits *marfu'* ini di dalam kitab *Dha'if al-Jami'* (3439). Dia berkata, "*dha'if.*"

578 HR. At-Tirmidzi (1/ح 195). Syaikh Ahmad Syakir berkata, "Sanadnya *dha'if.*" Diriwayatkan pula oleh Ahmad dalam kitab *Al Musnad* (5/143), dan Al Hakim (1/204). Adz-Dzahabi mengatakan setelah ucapan Al Hakim, Ad-Daruquthni berkata, "Amru bin Faid adalah *matruk.*"

waktu ikhtiyar. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa waktu ikhtiyar adalah sepertiga malam. Ahmad mencantumkannya di dalam riwayat jama'ah. Ini adalah ucapan Umar bin Khaththab, Abu Hurairah, Umar bin Abdul Aziz, dan Malik. Karena, di dalam hadits Jibril disebutkan "Bahwa dia mengerjakan shalat bersama Rasulullah untuk kedua kalinya pada sepertiga malam. Kemudian beliau bersabda, *'Waktu shalat ada di antara kedua waktu ini'."*

Di dalam hadits Buraidah disebutkan bahwa Rasulullah mengerjakan shalat di hari kedua pada sepertiga malam. Dari Aisyah bahwa Rasulullah bersabda,

صَلُّوا فِيْمَا بَيْنَ أَنْ يَغِيْبَ الشَّفَقُ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ.

"kerjakanlah shalat di antara hilangnya syafaq hingga sepertiga malam."[579]

Di dalam hadits Aisyah yang lain disebutkan "Mereka mengerjakan shalat di antara waktu hilangnya *syafaq* (sinar merah matahari sebelum terbenam) yang pertama hingga sepertiga malam." Karena, sepertiga malam telah disepakati oleh beberapa riwayat. Penambahan dari waktu tersebut bertentangan dengan hadits-hadits tentang hal itu. Sepertiga malam adalah waktu yang lebih utama.

Riwayat kedua menyebutkan bahwa akhir waktu shalat Isya adalah pertengahan malam. Ini adalah ucapan Ats-Tsauri, Ibnu Al Mubarak, Abu Tsaur, dan *Ashhab Ar-Ra`yi*, serta salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan dari Anas bin Malik, dia berkata,

أَخَّرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاَةَ الْعِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ.

"Rasulullah mengakhirkan waktu shalat Isya hingga pertengahan malam."[580] (HR. Al Bukhari)

Dari Abu Sa'id Al Khiraqi, dia berkata, Rasulullah bersabda,

---

[579] HR. An-Nasa`i (1/267) dari hadits Aisyah. Dia berkata, "Lafazh ini milik Ibnu Himyar."

[580] HR. Al Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya (1/168, 214) dan Muslim (1/441/222) dengan lafazh "garis", dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/182, 200, 267).

لَوْلاَ ضَعْفُ الضَّعِيفِ، وَسَقَمُ السَّقِيمِ لأَمَرْتُ بِهَذِهِ الصَّلاَةِ أَنْ تُؤَخَّرَ إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ.

"Seandainya bukan karena kelemahan orang yang lemah dan penyakit orang yang sakit, maka aku akan memerintahkan mengakhirkan waktu shalat ini hingga pertengahan malam."[581] (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i).

Di dalam hadits Abdullah bin Umar, dari Rasulullah, beliau bersabda, "*Waktu Isya itu hingga pertengahan malam."*[582] (HR. Abu Daud). Pendapat yang lebih utama adalah tidak mengakhirkannya dari sepertiga malam. Jika mengakhirkannya hingga pertengahan malam maka diperbolehkan. Setelah pertengahan malam adalah waktu darurat. Hukum di sini seperti hukum waktu darurat pada shalat Ashar, seperti yang telah dijelaskan. Kemudian, waktunya terus berlanjut hingga terbit Fajar kedua.

Pasal: Shalat ini disebut dengan shalat Isya. Tidak dianjurkan jika shalat ini disebut dengan shalat *'atamah*. Ibnu Umar jika mendengar seseorang yang mengatakan *'atamah*, maka dia akan berteriak dan marah. Dia berkata, "Yang benar adalah Isya." Diriwayatkan dari Rasulullah, beliau bersabda,

لاَ تَغْلِبَنَّكُمُ الأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلاَتِكُمْ، أَلاَ إِنَّهَا الْعِشَاءُ وَهُمْ يُعْتِمُونَ بِالإِبِلِ.

"Janganlah bahasa orang Arab badui mempengaruhi nama shalat kalian. Sesungguhnya itu adalah shalat Isya. Mereka mengakhirkannya karena memerah unta."[583]

Dari Abu Hurairah dengan hadits yang sama. Keduanya

---

[581] HR. Abu Daud (1/ح 422), Ibnu Majah (1/ح 693), An-Nasa`i (1/268), dan Ahmad dalam *Musnad* (3/5). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[582] HR. Abu Daudu (1/ح 396). Al Albani menganggap hadits ini *shahih*.

[583] HR. Ibnu Majah (1/ح 704), Muslim (1/445/228), dan Ahmad dalam *Al Musnad* 2/10, 19, 49, 144), dari hadits Ibnu Umar.

diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Jika dinamakan dengan nama *'atamah* maka itu diperbolehkan. Abu Daud meriwayatkan dengan sanadnya dari Muadz, dia berkata, "Rasulullah menunggu kami ketika akan mengerjakan shalat *'atamah*[584]." Karena, penamaan ini adalah penisbatan kepada waktu yang diwajibkan mengerjakan shalat tersebut. Ia sama seperti shalat Shubuh, Zhuhur, dan shalat-shalat lainnya.

117. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika Fajar kedua terbit maka wajib mengerjakan shalat Shubuh. Waktu shalat tersebut berlanjut hingga sebelum matahari terbit. Siapa saja yang sempat melaksanakana shalat satu rakaat sebelum matahari terbit maka berarti dia telah mendapatkan shalat tersebut. Hal ini jika keadaan darurat."

Kesimpulannya: Waktu Shubuh mulai masuk seiring dengan mulai terbitnya Fajar kedua, sesuai dengan kesepakatan ulama. Hal ini telah ditunjukkan oleh hadits-hadits tentang waktu shalat. Yaitu, warna putih yang menyebar di ufuk. Ia dinamakan dengan Fajar shadiq, karena warna itu menunjukkan kepadamu secara benar mengenai waktu Shubuh dan menjelaskannya kepadamu. Shubuh adalah waktu di mana terhimpunnya warna putih dan merah. Dari sinilah orang yang warna kulitnya putih dan merah disebut sebagai *ashbah.*

Adapun Fajar pertama adalah warna putih yang naik tanpa ada perselisihan. Waktu ini tidak terkait dengan hukum. Ia disebut sebagai Fajar kadzib (kebohongan). Kemudian waktu ikhtiyar (pilihan) terus berlanjut hingga terasa waktu tenang. Hal ini sesuai dengan yang dijelaskan di dalam hadits Jibril dan Buraidah.

Adapun setelah itu disebut sebagai waktu udzur atau darurat hingga matahari terbit. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah di dalam hadits Abdullah bin Umar, "*Waktu Fajar adalah waktu sebelum matahari terbit. Siapa saja yang sempat melaksanakan satu rakaat sebelum matahari terbit maka berarti dia telah mengerjakan shalat.*" Sebagaimana yang telah kami sebutkan, bahwa orang yang mendapatkan kurang dari satu rakaat masih diperselisihkan statusnya apakah dia dianggap telah mengerjakan shalat atau belum.

---

[584] HR. Abu Daud (1/ج 321) dari hadits Muadz. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

Ashhab Ar-Ra`yi (ulama yang melandaskan pada logika) berpendapat bahwa orang yang mengerjakan shalat hanya satu rakaat kemudian matahari terbit maka shalatnya dianggap rusak. Karena, dia dianggap mengerjakan shalat di waktu yang dilarang untuk mengerjakan shalat. Namun ini tidak benar, sebagaimana sabda Rasulullah,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ.

"*Siapa saja yang sempat mengerjakan shalat satu rakaat di waktu Shubuh sebelum matahari terbit maka berarti dia telah mengerjakan shalat Shubuh.*"[585] (*Muttafaq 'Alaih*).

Di dalam riwayat yang lain disebutkan,

مَنْ أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنْ صَلاَةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلاَتَهُ.

"*Siapa saja yang sempat bersujud saat shalat Shubuh sebelum matahari terbit maka berarti dia telah mengerjakan shalat Shubuh.*"[586] (*Muttafaq 'Alaih*)

Hal itu disebabkan karena dia telah mendapatkan satu rakaat shalat Shubuh pada waktunya. Jadi, dia dianggap telah mengerjakan shalat sesuai dengan waktunya, seperti shalat-shalat lainnya. Yang dilarang adalah shalat sunah. Adapun shalat fardhu, dilaksanakan setiap waktunya, dengan dalil bahwa sebelum matahari terbit itu adalah waktu yang dilarang, namun tidak dilarang untuk mengerjakan shalat Fajar saat tersebut.

Pasal: Jika masih ragu mengenai telah masuknya waktu shalat atau belum, maka hendaknya tidak mengerjakan shalat terlebih dahulu hingga yakin bahwa waktu shalat telah masuk atau telah dekat pada keyakinan. Contohnya adalah seperti seorang pengrajin yang biasanya mengerjakan sesuatu dengan ukuran waktu shalat. Atau, seorang pembaca Al Qur`an yang biasanya membaca beberapa juz Al Qur`an dengan ukuran waktu shalat, atau yang semisal dengannya.

Jika seseorang telah merasa dekat dengan keyakinan bahwa waktu

---

585 HR. Al Bukhari (580) dan Muslim (1/424).

586 HR. An-Nasa`i (1/274).

shalat telah masuk maka diperbolehkan baginya mengerjakan shalat. Disunahkan jika mengakhirkan shalat itu sedikit sebagai sikap hati-hati agar keyakinannya lebih bertambah. Kecuali, jika dikhawatirkan dapat membuat berlalunya waktu shalat tersebut. Atau, ketika waktu Ashar diselimuti dengan awan yang mendung, maka dianjurkan mempercepat waktu shalat.

Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Buraidah. Dia berkata,

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةٍ، فَقَالَ بَكِّرُوا بِالصَّلَاةِ فِي الْيَوْمِ الْغَيْمِ فَإِنَّهُ مَنْ فَاتَتْهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ حَبِطَ عَمَلُهُ.

"Kami bersama Rasulullah dalam suatu peperangan. Beliau bersabda, *'Percepatlah (Lakukanlah lebih awal) dalam mengerjakan shalat Ashar ketika cuaca mendung. Sesungguhnya orang yang kehilangan shalat Ashar maka amal perbuatannya sia-sia'.*"[587] (HR. Al Bukhari dan Ibnu Majah)

Artinya, mengerjakan shalat Ashar lebih awal jika telah masuk waktu pelaksanaan shalat tersebut secara yakin atau mendekati yakin. Karena, waktu *ikhtiyar* (pilihan) di musim dingin lebih sempit (tidak lama), sehinga dikhawatirkan akan habis waktunya.

Pasal: Jika ada orang yang dapat dipercaya memberitahukan kepadanya mengenai waktu shalat, dengan didasari ilmu, maka dia boleh mengerjakan shalat. Karena, itu merupakan berita yang dapat dipercaya. Sehingga, ucapan satu orang dapat diterima, seperti halnya dalam periwayatan hadits. Jika orang itu memberitahukan dengan ijtihadnya maka hendaknya tidak mengikutinya terlebih dahulu. Hendaknya dia berijtihad sendiri hingga benar-benar mendekati keyakinan. Karena, dia dapat mengerjakan shalat dengan bersandar pada ijtihadnya sendiri. Sehingga dia tidak diperbolehkan mengerjakan shalat dengan ijtihad dari orang lain.

Ini sama posisinya dengan permasalahan menghadap kiblat orang yang dapat melihat, orang buta, dan orang yang dapat berdalil, baik

---

[587] HR. Al Bukhari (553) dan Ibnu Majah (694).

kemampuan mereka dalam berdalil tersebut sama seiring dengan berjalannya waktu, sebagaimana yang telah kami jelaskan. Selama dia mengerjakan shalat pada waktu-waktu tersebut, dan telah jelas bahwa waktu tersebut tepat atau melewatinya maka shalatnya itu akan diganjar dengan pahala. Karena, berarti dia telah melaksanakan sesuatu yang telah diwajibkan kepadanya dan diperintahkan untuk dia laksanakan.

Jika jelas bahwa dia mengerjakan shalat sebelum masuk waktu shalat, maka shalatnya itu tidak diganjar dengan pahala. Karena, perintah mengerjakan shalat dan penyebab kewajibannya itu ada setelah pelaksanaan shalat tersebut. Jadi, hukumnya tidak dianggap gugur (telah dilaksanakan) jika dilakukan sebelum masuk waktunya. Jika mengerjakan shalat tanpa didasari petunjuk dan terasa ada keraguan maka shalatnya itu tidak diganjar dengan pahala, baik shalatnya itu sah ataupun tidak sah. Karena, berarti dia mengerjakan shalat dengan disertai keraguan dalam hal persyaratan shalat, tanpa didasari dengan petunjuk dalil. Jadi, shalatnya itu dianggap tidak sah, sebagaimana jika arah kiblat samar baginya, lalu dia mengerjakan shalat tanpa berijtihad terlebih dahulu.

Pasal: Jika mendengar adzan dari orang yang *tsiqah* (dapat dipercaya) maka dia boleh mengikutinya. Karena, secara zhahir jelas bahwa orang itu tidak mengumandangkan adzan melainkan setelah masuknya waktu shalat. Hal ini sesuai dengan hadits Rasulullah. Beliau bersabda,

الْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ.

"*Seorang muadzin itu dapat dipercaya (amanah).*"[588] (HR. Abu Daud).

Seandainya orang itu tidak layak untuk diikuti dan menjadi rujukan berarti orang itu tidak dianggap amanah.

Ada sebuah hadits dari Rasulullah, beliau bersabda,

خَصْلَتَانِ مُعَلَّقَتَانِ فِي أَعْنَاقِ الْمُؤَذِّنِينَ لِلْمُسْلِمِينَ، صَلاَتُهُمْ وَصِيَامُهُمْ.

[588] HR. Abu Daud dalam *Sunan*-nya (1/ح 517) dari hadits Abu Hurairah, sanadnya *shahih*.

"Ada dua hal yang bergantung di leher para muadzin terhadap kaum muslim: Shalat dan puasa mereka."[589] (HR. Ibnu Majah)

Karena, adzan itu disyariatkan sebagai pemberitahuan waktu shalat. Jika tidak diperbolehkan mengikuti muadzin maka tidak akan tercapai hikmah dari pensyariatan adzan. Orang-orang harus berkumpul di masjid-masjid mereka pada waktu-waktu shalat. Jika mereka mendengar adzan maka mereka bergegas mengerjakan shalat. Mereka boleh bersandar pada adzan muadzin tersebut tanpa harus berijtihad terlebih dahulu mengenai waktu shalat atau mencari tahu dengan menyaksikan sendiri apa yang telah mereka beritahukan tanpa mengingkari sedikit pun. Itu adalah ijma'' kaum muslim.

118. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Shalat di awal waktu itu lebih afdhal, kecuali shalat Isya yang merupakan shalat terakhir dan ketika hari terasa sangat panas pada waktu Zhuhur."

Kesimpulan: Waktu itu terdiri dari tiga macam: waktu yang afdhal, waktu yang diperbolehkan, dan waktu darurat. Adapun waktu yang diperbolehkan dan waktu darurat telah kami jelaskan. Mengenai waktu yang afdhal telah disebutkan oleh Al Khiraqi. Ahmad berkata, "Awal waktu itu lebih aku sukai, kecuali pada dua shalat berikut: shalat Isya dan shalat Zhuhur, agar cuaca yang panas menjadi sejuk." (HR. Al Atsram).

Seperti itulah Rasulullah mengerjakan shalat. Siyar bin Salamah berkata,

دَخَلْتُ أَنَا وَأَبِي عَلَى أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ؟ فَقَالَ: كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ —الَّتِي تَدْعُونَهَا الْأُولَى— حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ، وَيُصَلِّي الْعَصْرَ ثُمَّ يَرْجِعُ أَحَدُنَا إِلَى رَحْلِهِ فِي أَقْصَى الْمَدِينَةِ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ، وَنَسِيتُ مَا قَالَ فِي الْمَغْرِبِ، وَكَانَ يَسْتَحِبُّ أَنْ يُؤَخِّرَ الْعِشَاءَ الَّتِي تَدْعُونَهَا الْعَتَمَةَ، وَكَانَ يَكْرَهُ

[589] HR. Ibnu Majah (1/ح 712) dari hadits Ibnu Umar. Dia berkata dalam kitab *Az-Zawa'id*, "Sanadnya *dha'if* karena kemudalasan keturunan Ibnu Al Walid."

النَّوْمَ قَبْلَهَا وَالْحَدِيثَ بَعْدَهَا، وَكَانَ يَنْفَتِلُ مِنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ حِينَ يَعْرِفُ الرَّجُلُ جَلِيسَهُ، وَيَقْرَأُ بِالسِّتِّينَ إِلَى الْمِائَةِ.

"Aku dan ayahku masuk menemui Abu Barzah Al Aslami. Ayahku bertanya kepadanya, 'Bagaimana Rasulullah mengerjakan shalat wajib?' Dia menjawab, 'Beliau mengerjakan shalat Zhuhur -yang disebut sebagai shalat pertama- ketika matahari tergelincir. Kemudian dilanjutkan dengan shalat Ashar. Setelah itu salah seorang dari kami pergi dengan kendaraannya menuju ujung kota Madinah, sedangkan matahari masih terlihat. Aku lupa mengenai apa yang beliau katakan mengenai waktu shalat Maghrib. Lebih dianjurkan mengakhirkan waktu shalat Isya yang suka disebut sebagai shalat *'atamah.* Beliau tidak suka tidur sebelum melaksanakannya atau berbincang-bincang setelah melaksanakannya. Beliau mengerjakan shalat Shubuh ketika seseorang telah mengetahui sahabatnya (dapat terlihat). Beliau membaca enam puluh hingga seratus (ayat)."[590]

Jabir berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ، وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةٌ، وَالْمَغْرِبَ إِذَا وَجَبَتْ، وَالْعِشَاءَ أَحْيَانًا وَأَحْيَانًا، إِذَا رَآهُمُ اجْتَمَعُوا عَجَّلَ، وَإِذَا رَآهُمْ أَبْطَوْا أَخَّرَ، وَالصُّبْحَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيهَا بِغَلَسٍ.

"Rasulullah selalu mengerjakan shalat Zhuhur saat matahari tergelincir. Kemudian shalat Ashar ketika matahari telihat bersih. Sedangkan shalat Maghrib jika matahari telah terbenam. Dan, shalat Isya terkadang (setelah habis waktu Maghrib), dan terkadang jika melihat orang-orang telah berkumpul beliau mempercepat. Jika mereka terlihat memperlambat maka beliau pun menangguhkannya. Sedangkan shalat Shubuh dilaksanakan oleh Rasulullah saat terbit Fajar."[591] (*Muttafaq 'Alaihi*)

---

590 HR. Al Bukhari (ha 771/*Mawaqit*) dan Muslim (1/447/235).

591 HR. Al Bukhari (2/ح 560/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/446/233).

Al Umawi meriwayatkan sebuah hadits dalam kitab *Al Maghazi* yang disandarkan kepada Abduurrahman bin Ghanam. Dia berkata, Muadz bin Jabal menceritakan kepada kami. Dia berkata, "Ketika Rasulullah mengutusku ke negeri Yaman beliau bersabda, *'Tunjukkanlah kebesaran Islam dan kesederhanaannya. Jadikanlah hal yang paling besar dalam Islam itu adalah shalat. Sesungguhnya itu adalah puncak ajaran Islam setelah pengakuan terhadap agama ini. Jika dalam keadaan musim dingin maka laksanakanlah shalat Fajar pada awal waktu Fajar. Kemudian, perpanjanglah bacaan (Al Qur`an) semampumu. Janganlah kamu membuat mereka jenuh dan membuat mereka benci terhadap perintah Allah. Kemudian percepatlah shalat pertama setelah matahari condong. Laksanakanlah shalat Ashar dan Maghrib saat musim dingin dan panas dengan satu miqat. Yaitu waktu Ashar saat matahari berwarna putih dan berada di puncak. Waktu Maghrib saat matahari terbenam dan terhalangi oleh hijab. Laksanakanlah shalat dan sempurnakanlah. Sesungguhnya malam itu panjang. Jika pada masa musim panas maka segeralah mengerjakan shalat Shubuh, sesungguhnya pada musim panas malam itu pendek dan orang-orang tengah tidur. Perlambatlah untuk mereka agar mereka dapat mengikuti shalat. Laksanakanlah shalat Zhuhur setelah bayangan berkurang. Sesungguhnya orang-orang sedang beristirahat. Perlambatlah agar mereka dapat mengikuti shalat tersebut. Laksanakanlah shalat Isya dan janganlah menangguhkannya. Janganlah mengerjakan shalat Isya hingga hilang syafaq."*

Diriwayatkan pula dalam kitabnya dari Umar. Dia berkata, "Shalat itu memiliki waktu yang dipersyaratkan Allah. Di mana shalat tidak sah kecuali dengan menaati waktu tersebut. Waktu shalat Fajar adalah ketika seseorang berpisah dengan istrinya dan orang yang berpuasa diharamkan dari makanan dan minuman. Berikanlah bagian untuk membaca Al Qur`an. Waktu shalat Zhuhur adalah jika matahari terik dan panas menyengat, yaitu ketika bayanganmu memiliki panjang yang sama dengan seperti tubuhmu. Hal itu dilakukan agar tidak lalai akan shalat. Jika dalam musim dingin yaitu ketika matahari condong dari falak hingga ia berada di bagian kanan alis matamu.

Sedangkan waktu Ashar adalah ketika matahari berwarna putih bersih sebelum dia berwarna kekuningan. Waktu Maghrib adalah ketika

orang yang berpuasa berbuka dari puasanya. Dan, waktu Isya adalah ketika malam tiba, dan warna kemerahan pada ufuk menghilang hingga melewati sepertiga malam pertama. Siapa saja yang tidur setelah waktu tersebut maka Allah tidak akan membangunkan kedua matanya. Itulah waktu-waktu shalat. Allah berfirman, "*Sesungguhnya shalat itu adalah kewaajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.*" (Qs. An-Nisa [4]: 103).

Pasal: Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai disukainya mempercepat shalat Zhuhur saat cuaca tidak panas atau mendung. At-Tirmidzi berkata, "Itu adalah pendapat yang dipilih oleh ulama dari para sahabat Rasulullah dan orang-orang setelah mereka." Hal ini sesuai dengan yang telah ditetapkan di dalam hadits Abu Barzah, Jabir, dan yang lainnya, dari Rasulullah. Aisyah berkata,

مَا رَأَيْتُ أَشَدَّ تَعْجِيلاً لِلظُّهْرِ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلاَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، وَلاَ مِنْ عُمَرَ.

"Aku tidak pernah melihat ada orang yang lebih mempercepat shalat Zhuhur dari Rasulullah, Abu Bakar, dan juga Umar."[592] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Dari Ibnu Umar, dia berkata, Rasulullah bersabda,

الْوَقْتُ الأَوَّلُ مِنَ الصَّلاَةِ رِضْوَانُ اللهِ وَالْوَقْتُ الآخِرُ عَفْوُ اللهِ تَعَالَى.

"*Waktu pertama dari waktu shalat akan mendapatkan keridhoan Allah, sedangkan waktu akhir mendapatkan ampunan Allah.*"[593]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *gharib*."

---

[592] HR. At-Tirmidzi (1/ج 155) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/135). Syaikh Ahmad Syakir berkata dalam komentarnya mengenai At-Tirmidzi, "Hadits ini *shahih*."

[593] HR. At-Tirmidzi (172) dan Hakim (1/189) dengan lafazh "sebaik-baik perbuatan adalah melaksaanakan shalat tepat pada waktunya", Ad-Daruquthni (1/249), dan Al Baihaqi (1/435). Al Baihaqi berkata, "Hadits ini dikenal dengan Yaqub bin Walid Al-Madani, haditsnya dikenal *munkar*." Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (6177). Dia berkata, "*Dha'if*." Disebutkan pula di dalam kitab *Al Irwa`* (259). Dia berkata, "*Maudhu'*."

Adapun pada cuaca yang sangat panas maka ucapan Al Khiraqi lebih bermakna bahwa lebih dianjurkan mendinginkan cuaca terrlebih dahulu dalam kondisi apapun. Ini adalah zhahir ucapan Ahmad.

Al Atsram berkata, "Seperti inilah madzhab Abu Abdullah, baik dianjurkan mempercepatnya saat musim dingin atau mendinginkan suasana terlebih dahulu saat cuaca sedang panas." Ini adalah ucapan Ishaq, *Ashhab ar-ra`yi*, dan Ibnu Al Mundzir. Hal ini sesuai dengan zhahir sabda Rasulullah,

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلاَةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ.

"*Jika hari sedang sangat panas maka tunggulah hingga dingin untuk mengerjakan shalat. Sesungguhnya cuaca yang sangat panas itu berasal dari mulut api neraka jahanam.*"[594]

Diriwayatkan oleh jama'ah dari Abu Hurairah. Hadits ini bersifat umum. Al Qadhi berkata, "Disukainya menunggu cuaca lebih dingin dengan tiga persyaratan: panas yang sangat menyengat, berada di negara yang panas, dan mengerjakan shalat di masjid secara berjamaah.

Adapun orang yang mengerjakan shalat di rumahnya atau di masjid di halaman rumahnya, maka yang lebih afdhal adalah mempercepat pelaksanaan shalat. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i, karena menangguhkannya dianjurkan agar rasa panas hilang dan menyebar pada dinding-dinding. Selain itu, karena shalat berjamaah itu mengharuskan orang untuk banyak berjalan menuju masjid. Jadi, orang yang tidak mengerjakan shalat secara berjamaah tidak perlu menangguhkan (mengakhirkan) shalatnya.

Al Qadhi berkata di dalam kitab *Al Jami'*, "Tidak ada perbedaan antara negeri yang panas dan yang tidak panas, serta antara masjid yang dekat dengan orang banyak atau tidak. Sesungguhnya Ahmad menangguhkannya di masjidnya, padahal cuaca atau letak masjidnya tidak seperti itu. Berdalil dengan zhahir hadits itu lebih utama.

---

[594] HR. Al Bukhari (2/ح 535/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/431/184) dari hadits Abu Dzar. Adapun hadits Abu Hurairah, diriwayatkan oleh Al Bukhari (2/ح 533, 34) dan Muslim (*Masajid*/180). Di dalam riwayat Al Bukhari berasal dari hadits Abu Hurairah dan Ibnu Umar.

Sedangkan makna mendinginkan cuaca adalah: menangguhkannya hingga rasa panas menjadi hilang dan menyebar pada dinding-dinding ruangan. Di dalam hadits Abu Dzar disebutkan bahwa Rasulullah bersabda, *'Kami mendinginkan cuaca hingga kami dapat melihat bayangan.'* Hal ini dapat dilihat dengan lebih mengulur waktunya, namun tidak sampai akhir waktu shalat tersebut. Akan tetapi melaksanakannya di waktu antara shalat tersebut dan akhir waktu masih terdapat kelebihan waktu. Ibnu Mas'ud telah meriwayatkan, dia berkata,

كَانَ قَدْرُ صَلاَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ فِي الصَّيْفِ ثَلاَثَةَ أَقْدَامٍ إِلَى خَمْسَةِ أَقْدَامٍ، وَفِي الشِّتَاءِ خَمْسَةَ أَقْدَامٍ إِلَى تِسْعَةِ أَقْدَامٍ.

'Rasulullah menangguhkan waktu shalat di musim panas seperti jarak tiga kaki, pada musim dingin sejauh seperti lima hingga sembilan kaki.'[595] (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i).

Adapun shalat jumat, disunahkan untuk mempercepatnya pada setiap musim apapun, yaitu setelah matahari tergelincir tanpa menunggu cuaca lebih dingin. Karena, Salamah bin Al Akwa' berkata,

كُنَّا نُجَمِّعُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ.

'Kami mengerjakan shalat jumat bersama Rasulullah jika matahari tergelincir.'[596] (*Muttafaq 'Alaih*)

Tidak ada berita yang sampai kepada kami bahwa beliau pernah mengakhirkan shalat jumat. Akan tetapi, beliau selalu mempercepatnya hingga Sahal bin Sa'ad berkata, "Kami tidak pernah beristirahat atau

---

[595] HR. Abu Daud (400) dan An-Nasa`i (1/251) dari hadits Ibnu Mas'ud. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[596] HR. Muslim dengan lafazhnya (2/589/31) dari hadits Salmah bin Al Akwa'. Adapun riwayat yang disepakati diriwayatkan oleh Al Bukhari (4168) dan Muslim (2/589/32) dari hadits Salamah dengan lafazh "kami pernah mengerjakan shalat jumat bersama Rasulullah, setelah itu pergi. Saat itu dinding masjid tidak memiliki bayangan yang dengannya kami dapat berteduh". Lafazh tersebut milik Al Bukhari. Sedangkan lafazh Muslim adalah "Kami pulang, namun kami tidak menemukan bayangan pada dinding yang dengannya kami dapat berteduh".

makan kecuali setelah shalat jumat."[597] (HR. Al Bukhari). Karena, yang disunahkan adalah mempercepat pergi mengerjakan shalat jumat dan berkumpul dengan orang banyak untuk melaksanakannya. Jika ditangguhkan (diulur waktunya) maka orang-orang akan merasa tersiksa dengan penangguhan shalat jumat tersebut.

Pasal: Al Qadhi menyebutkan bahwa dianjurkan mengakhirkan shalat Zhuhur dan Maghrib saat cuaca mendung dan mempercepat shalat Ashar dan Isya pada saat cuaca seperti itu. Dia berkata, "Ahmad mencantumkan hal tersebut di dalam riwayat jamaah. Di antara mereka ada Al Marwadzi." Dia juga berkata, "Shalat Zhuhur diakhirkan saat hari sedang mendung, sedangkan shalat Ashar dipercepat. Shalat Maghrib diakhirkan, sedangkan shalat Isya dipercepat."

Al Qadhi beralasan bahwa saat seperti itu adalah saat di mana orang takut terhadap halangan dan rintangan seperti hujan, angin kencang, atau hawa yang sangat dingin. Sehingga orang akan merasa keberatan untuk pergi keluar mengerjakan shalat. Jadi, mengakhirkan shalat pertama dari dua shalat jamak, dan mempercepat shalat yang kedua dimaksudkan untuk mencegah kesulitan. Sehingga orang hanya cukup pergi satu kali saja untuk ke masjid. Sehingga tercapailah tujuan berupa kasih sayang dan menjamak dua shalat dalam satu waktu. Seperti inilah yang dikatakan oleh Abu Hanifah dan Al Auza'i.

Diriwayatkan dari Umar hadits seperti itu mengenai shalat Zhuhur dan Ashar. Dari Ibnu Mas'ud disebutkan, "Zhuhur dan Ashar dipercepat, sedangkan Maghrib diperlambat (diakhirkan)." Al Hasan berkata, "Shalat Zhuhur diakhirkan." Zhahir ucapan Al Khiraqi menyebutkan, "Disunahkan mempercepat shalat Zhuhur saat tidak panas, dan mempercepat shalat Maghrib dalam segala kondisi apapun." Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i. Dia berkata, "Kapan saja seseorang merasa lebih yakin bahwa waktu shalat telah masuk dengan ijtihadnya sendiri maka dianjurkan untuk mempercepat shalat tersebut."

Ada kemungkinan bahwa Ahmad mengakhirkan shalat Zhuhur dan Maghrib agar lebih yakin akan telah masuknya kedua waktu shalat tersebut. Dia tidak mengerjakan shalat jika masih dalam keadaan ragu.

---

[597] HR. Al Bukhari (939) dan Muslim (2/588/30). Ibnu Hajar menambahkan dengan lafazh "pada masa Rasulullah". Diriwayatkan pula oleh Abu Daud (1086), Ibnu Majah (1099), dan At-Tirmidzi (524/*Tuhfah Al Ahwadzi*).

Abu Thalib telah menukil ucapan yang menunjukkan hal ini. Dia berkata, "Saat cuaca mendung shalat Zhuhur diakhirkan hingga tidak ada keraguan bahwa waktu tersebut telah masuk. Sedangkan shalat Ashar dipercepat. Dan, shalat Maghrib diakhirkan hingga telah diketahui malam telah menyelimuti bumi. Sedangkan shalat Isya dipercepat."

Pasal: Adapun shalat Ashar lebih dianjurkan untuk dipercepat pelaksanaannya, dalam kondisi seperti apapun. Hal ini diriwayatkan dari Umar, Ibnu Mas'ud, Aisyah, Anas, Ibnul Al Mubarak, penduduk Madinah, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ishaq. Diriwayatkan pula dari Abu Qilabah[598] dan Ibnu Syubrumah[599], keduanya berkata, "Disebut Ashar karena mengakhirkannya lebih afdhal."

Ashhab Ar-Ra'yi berkata, "Yang lebih afdhal adalah melaksanakannya di akhir waktu." Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Nafi' bin Khadij, bahwa Rasulullah memerintahkan untuk mengakhirkan shalat Ashar.[600]

Dari Ali bin Syaiban, dia berkata, "Kami mendatangi Rasulullah, beliau mengakhirkan shalat Ashar selama matahari masih berwarna putih bersih."[601] (HR. Abu Daud). Selain itu, karena shalat Ashar merupakan shalat kedua dalam dua shalat yang dijamak. Jadi, lebih dianjurkan untuk diakhirkan pelaksanaannya, seperti shalat Isya.

Kami sependapat dengan yang telah kami sebutkan pada hadits dari Abu Barzah. Rafi' bin Khadij berkata,

كُنَّا نُصَلِّي الْعَصْرَ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يُنْحَرُ الْجَزُورُ، فَيُقْسَمُ عَشَرَةَ قِسَمٍ، ثُمَّ يُطْبَخُ فَنَأْكُلُ لَحْمًا نَضِيجًا قَبْلَ مَغِيبِ الشَّمْسِ.

---

598 Abu Qilabah adalah Abdullah bin Zaid bin Amru, atau Amir bin Natil bin Malik, Al Imam, Syaikh Islam Al Jarmi Al Bashari. Ibnu Sa'ad berkata, "Dia adalah orang yang *tsiqah* dan banyak haditsnya. Fisik dan keagamaannya pernah diuji. Dia wafat di daerah Arisy, Mesir, pada tahun 144 H (*Siar A'lam An-Nubala* 4/468).

599 Al Imam Al Allamah, seorang ahli fikih Irak, Abu Syubrumah, seorang hakim di kota Kufah. Dia termasuk imam Al Furu'. Dia wafat pada tahun 144 H (*Tahdzib As-Siyar*/993).

600 HR. Ahmad (3/463) dan Ad-Daruquthni (1/251) dari jalur periwayatann Abdullah bin Rafi' Khadij. Ad-Daruquthni berkata, "Ibnu Rafi' ini bukanlah orang yang dianggap kuat."

601 HR. Abu Daud (1/ح 408). Al Albani berkata, "*dha'if.*"

"Kami mengerjakan shalat Ashar bersama Rasulullah. Kemudian onta tidak disembelih dan terbagi menjadi sepuluh bagian. Lalu, daging itu dimasak, kami pun memakan daging matang sebelum matahari terbenam."[602] (*Muttafaq 'Alaih*)

Dari Abu Umamah, dia berkata, "Kami mengerjakan shalat Zhuhur bersama Umar bin Abdul Aziz. Kemudian kami pergi hingga masuk menemui Anas bin Malik. Kami mendapatkannya tengah mengerjakan shalat Ashar." Kami berkata, "Wahai Abu Imarah, shalat apa yang telah kamu laksanakan itu?" Dia menjawab, "Shalat Ashar. Ini adalah shalatnya Rasulullah yang pernah kami laksanakan bersama beliau."[603] (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Dari Abu Al Mulih, dia berkata, "Kami sedang bersama Abu Buraidah dalam sebuah peperangan di hari yang sedang mendung. Dia berkata, "Percepatlah mengerjakan shalat Ashar. Sesungguhnya Rasulullah bersabda, *'Siapa saja yang tertinggal shalat Ashar maka amal perbuatannya sia-sia'.* "[604] (HR. Al Bukhari)

Diriwayatkan dari Rasulullah bahwa beliau bersabda, "*Shalat di awal waktu akan mendapatkan keridhaan Allah, sedangkan shalat di akhir waktu akan diampuni Allah.*"[605] Hadits ini diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar Al Umri. Abu Isa berkata, "Hadits ini *gharib*. Adapun hadits Rafi' yang dijadikan hujjah oleh orang-orang tidak dianggap shahih." Hal ini dikatakan oleh At-Tirmidzi.

Ad-Daruquthni berkata, "Hadits tersebut diriwayatkan oleh Abdul Wahid bin Nafi'. Hadits tersebut tidak kuat dan tidak benar berasal dari Rafi' ataupun sahabat yang lainnya. Pendapat yang shahih dari mereka adalah mempercepat pelaksanaan shalat Ashar dan menyegerakannya."

Pasal: Mengenai shalat Maghrib tidak ada perbedaan pendapat mengenai disukainya mempercepat pelaksanaannya pada

---

[602] HR. Al Bukhari (5/ج 2485) dan Muslim (1/434/198) dari hadits Rafi', lafazhnya milik Muslim.

[603] HR. Al Bukhari (2/ج 549/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/434/196).

[604] Telah dijelaskan pada no 34 pada bab yang sama.

[605] HR. Ad-Daruquthni (1/351/5) dari jalur periwayatan Abdul Wahid Abu Ar-Ramah Al Kilabi. Kemudian dia berkata, "Hadits ini sanadnya *dha'if* dari jalur Abdul Wahid."

saat tidak ada udzur yang menghalangi. Ini adalah pendapat ulama dari sahabat-sahabat Rasulullah dan orang-orang setelah mereka.

At-Tirmidzi berkata, "Telah kami sebutkan pada hadits Jabir bahwa Rasulullah mengerjakan shalat Maghrib jika telah masuk waktunya." Rafi' bin Khadij berkata,

كُنَّا نُصَلِّي الْمَغْرِبَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَنْصَرِفُ أَحَدُنَا وَإِنَّهُ لَيُبْصِرُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِ.

"Kami mengerjakan shalat bersama Rasulullah, lalu salah seorang dari kami pergi (setelah selesai shalat), dan dia masih dapat melihat tempat anak-anak panahnya."[606] (*Muttafaq 'Alaih*).

Dari Anas terdapat pula hadits seperti itu, diriwayatkan oleh Abu Daud dan dari Salamah bin Al Akwa'. Dia berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ سَاعَةَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ إِذَا غَابَ حَاجِبُهَا.

"Rasulullah mengerjakan shalat Maghrib pada waktu matahari terbenam dan bayangannya menghilang."[607] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits *hasan shahih*." Ini adalah lafazh Abu Daud. Jibril mengerjakan shalat Maghrib tersebut dalam dua hari di satu waktu. Ini adalah dalil akan disukainya mempercepat pelaksanaan shalat Maghrib.

Pasal: Adapun shalat Isya, lebih dianjurkan untuk mengakhirkannya hingga akhir waktunya, jika memang tidak memberatkan. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh mayoritas ulama dari sahabat-sahabat Rasulullah dan tabi'in. Ini pula yang dikatakan oleh At-Tirmidzi. Dikisahkan dari Asy-Syafi'i bahwa yang paling afdhal

---

606 HR. Al Bukhari (2/ح 559/*Fath Al Bari*), Muslim (1/441/217), Ahmad di dalam *Musnad*-nya (4/142), dan Ibnu Majah (687).

607 HR. Abu Daud (1/ح 497) dan At-Tirmidzi (1/ح 164).

adalah mempercepatnya. Hal ini sebagaimana sabda Rasulullah, "*Shalat di awal waktu akan mendapatkan keridhaan Allah, di akhir waktu mendapatkan ampunan Allah.*"

Al Qasim bin Ghanam meriwayatkan beberapa ibunya, dari Ummu Farwah. Dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah bersaba, *'Sesungguhnya amal perbuatan yang paling dianjurkan di sisi Allah adalah mengerjakan shalat tepat pada waktunya'.*"[608] Karena, Rasulullah sendiri tidak mengakhirkan pelaksanaannya. Beliau hanya mengakhirkannya sekali saja, sedangkan beliau tidak berbuat apapun selain yang paling afdhal.

Kami sependapat dengan ucapan Abu Barzah bahwa Rasulullah lebih menyukai mengakhirkan shalat Isya yang biasa disebut oleh orang-orang sebagai shalat *'atamah*. Rasulullah sendiri bersabda, "*Seandainya tiak memberatkan umatku maka aku akan memerintahkan kepada mereka untuk mengakhirkan shalat Isya hingga sepertiga malam atau pertengahannya.*"[609] Ini adalah hadits *hasan shahih*. Hadits-hadits mereka ini *dha'if*, sedangkan hadits Ummu Farwah memiliki para perawi yang tidak jelas.

Ahmad berkata, "Aku tidak mengetahui sesuatu mengenai waktu-waktu shalat, di mana awal waktunya adalah seperti ini, pertengahannya seperti ini, dan akhirnya adalah seperti ini, maksudnya adalah ampunan dan keridhaan." Dia berkata, "Hadits tersebut tidak bersifat *tsabit* (*shahih*). Jika bersifat *tsabit* maka menggunakan hadits-hadits khusus kami akan lebih utama daripada mengambil hadits secara umum. Di mana hadits dari kami bersifat *shahih* sedangkan hadits-hadits mereka *dha'if*.

Pasal: Shalat Isya lebih dianjurkan untuk diakhirkan pelaksanaannya bagi yang melaksanakannya secara sendiri ataupun jamaah. Itu pun jika mereka ridha mengakhirkannya. Adapun jika para makmum merasa berat atau sebagian mereka merasa tidak mampu maka tidak dianjurkan jika mengakhirkannya, bahkan hukumnya

---

[608] HR. Ad-Daruquthni (1/247), Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Shahih Al Jami'* (1093). Dia berkata, "*Shahih.*"

[609] HR. Abu Daud (46), At-Tirmidzi (167), An-Nasa`i (1/266), Ahmad (2/245), dan Al Hakim (1/146). Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Shahih Al-Jami'* (5313).

dianggap makruh. Hal tersebut dicantumkan oleh Ahmad dalam nashnya.

Al Atsram berkata, aku berkata kepada Abu Abdullah, "Berapa ukuran pengakhiran shalat Isya?" Dia menjawab, "Ukurannya adalah selama tidak membuat susah para makmum. Rasulullah sendiri tidak mengakhirkan shalat Isya dan tidak memerintahkan untuk mengakhirkan shalat Isya karena takut memberatkan umatnya. Rasulullah bersabda,

مَنْ شَقَّ عَلَى أُمَّتِي شَقَّ اللهُ عَلَيْهِ.

"Siapa saja yang memberatkan umatku maka Allah akan memberikan beban yang memberatkan baginya."[610]

Ada riwayat yang menjelaskan bahwa beliau pernah mengakhirkannya, itu pun hanya satu atau dua kali saja. Mungkin hal itu karena kesibukan beliau atau sebagai contoh pelaksanaan di akhir waktu. Adapun pada seluruh waktu shalat lainnya, beliau melaksanakannya sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Jabir. Jika beliau telah melihat orang-orang telah berkumpul maka beliau akan mempercepat pelaksanaannya. Namun jika beliau melihat orang-orang masih lambat maka beliau akan mengakhirkannya.

Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh An-Nu'man bin Basyir, "Beliau mengerjakan shalat Isya ketika bulan jatuh untuk ketiga kalinya." Beliau tidak mengakhirkan shalat hingga menyusahkan para makmum. Rasulullah memerintahkan untuk memberikan keringanan sebagai bentuk kasih sayang terhadap kaum mukmin. Beliau bersabda,

إِنِّي لَأَدْخُلُ الصَّلَاةَ وَأَنَا أُرِيدُ إِطَالَتَهَا، فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فَأُخَفِّفُهَا كَرَاهِيَةً أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمِّهِ.

"Aku mulai mengerjakan shalat dan aku ingin memanjangkannya (membuat lama). Lalu, aku mendengar suara tangisan bayi, maka aku pun mempercepatnya karena tidak ingin menyusahkan ibu anak bayi tersebut."[611] (*Muttafaq 'Alaih*).

---

[610] HR. Muslim dengan lafazh yang berdekatan (3/1458) *"Ya Allah, siapa saja yang menjadi pemimpin umatku, lalu dia memberatkan mereka, maka berikanlah beban yang berat kepadanya"*.

[611] HR. Al Bukhari (2/ح 707, 868) dan Muslim (1/343/192).

Pasal: Adapun shalat Shubuh, melaksanakannya di saat akhir malam adalah lebih afdhal. Seperti inilah yang dikatakan oleh Malik, Asy-Syafi'i, dan Ishaq. Diriwayatkan dari Abu Bakar, Umar, Ibnu Mas'ud, Abu Musa, Ibnu Zubair, dan Umar bin Abdul Aziz hadits yang menunjukkan akan hal itu.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Ada riwayat *shahih* dari Rasulullah, Abu Bakar, Umar, dan Utsman bahwa mereka mengerjakan shalat Shubuh di akhir malam. Sangat mustahil jika mereka meninggalkan sesuatu yang paling afdhal. Mereka adalah orang yang paling dahulu melaksanakan hal-hal yang berisikan banyak fadhilah. Diriwayatkan dari Ahmad bahwa pelaksanaannya memperhatikan kondisi para makmum. Jika mereka mempercepat pelaksanaannya maka yang paling afdhal adalah mempercepatnya. Karena, Rasulullah sendiri melaksanakan hal seperti itu pada shalat Isya, sebagaimana yang disebutkan oleh Jabir. Demikian pula halnya dengan shalat Fajar."

Ats-Tsauri dan *Ashhab Ar-Ra`yi* berkata, "Yang paling afdhal adalah mempercepatnya." Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Rafi' bin Khadij. Dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah bersabda,

أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلأَجْرِ.

'Percepatlah pelaksanaan shalat Fajar, sesungguhnya hal itu mengandung ganjaran pahala yang paling besar.'"[612]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Kami sependapat dengan hadits Jabir dan Abu Barzah yang telah disebutkan, serta ucapan Aisyah,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الصُّبْحَ فَتَنْصَرِفُ النِّسَاءُ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ.

"Rasulullah mengerjakan shalat Shubuh, lalu kaum wanita pulang dalam keadaan menutupi tubuh mereka dengan pakaian dari wol, mereka

---

[612] HR. Ahmad (4/142, 143), Abu Daud (1/ح 424), At-Tirmidzi (154), An-Nasa`i (1/272), Ibnu Majah (672), dan Al Baihaqi (1/457).

tidak terlihat karena kegelapan di akhir malam."[613] (*Muttafaq 'Alaih*)

Dari Abu Mas'ud Al Anshari, "Bahwa Rasulullah mengerjakan shalat Shubuh pada saat gelap di malam hari, lalu pernah satu kali ketika sudah terlihat bercahaya (terang). Beliau tidak pernah mengulang melakukan shalat Shubuh ketika sudah terlihat cahaya hingga Allah mencabut nyawa beliau."[614] (HR. Abu Daud).

Al Khaththabi berkata, "Sanadnya *shahih*." Aisyah berkata, "Rasulullah tidak pernah mengerjakan shalat pada akhir waktunya kecuali hanya dua kali hingga Allah mencabut nyawanya."[615] Ini adalah hadits *gharib*, sanadnya tidak bersambung.

Adapun cahaya (sinar) yang disebutkan di dalam hadits mereka maksudnya adalah mengakhirkan pelaksanaannya hingga terbit Fajar secara jelas dan yakin. Hal ini sebagaimana ucapan "Seorang wanita terlihat bercahaya jika mereka membuka penutup wajah mereka".

Pasal: Tidak akan berdosa orang yang mempercepat shalat meski shalat itu lebih dianjurkan untuk diakhirkan. Demikian pula tidak berdosa mengakhirkan shalat yang dianjurkan untuk dipercepat, dengan syarat jika mengakhirkannya itu tetap diiringi keinginan kuat untuk tetap melaksanakannya, selama waktu belum habis atau mempersempit waktu untuk melaksanakan ibadah lainnya. Karena, Jibril sendiri mengerjakan shalat bersama Rasulullah di awal dan di akhir waktu. Demikian pula Rasulullah, beliau mengerjakan shalat di awal dan pernah di akhir waktu. Keduanya berkata, "Waktu shalat adalah antara dua waktu ini."

Karena, kewajiban itu memiliki keluasan, ia seperti penghapusan dosa yang harus diperluas di antara dosa-dosa tertentu. Jika memang

---

613 HR. Al Bukhari (1/ج 372) dan Muslim (1/446/232).

614 HR. Abu Daud (1/ج 394) dari hadits Abu Mas'ud Al Anshari. Al Albani menganggapnya *shahih*.

615 HR. At-Tirmidzi (1/ج 174). Dia berkata, "Hadits ini *hasan gharib*, sanadnya tidak bersambung." Syaikh Syakir mengomentari: Hadits ini diriwayatkan oleh Al Hakim (1/190) dari jalur periwayatan Muhammad bin Syadzan, dari Qutaibah. Diriwayatkan pula oleh Baihaqi (1/435) dari Al Hakim. HR. Ad-Daruquthni (92) dari jalur periwayatan Harun bin Abdullah, dari Qutaibah. Syaikh Ahmad Syakir menulis beberapa penguat hadits yang menguatkan dan membuatnya *shahih*.

mengakhirkannya tidak diiringi dengan keinginan kuat untuk melaksanakannya maka orang itu akan mendapatkan dosa atas perbuatannya mengakhirkan shalat tersebut. Jika mengakhirkan shalat padahal tidak ada sisa waktu untuk menyempurnakan seluruh bagian shalat maka orang itu akan mendapatkan dosa pula, karena rakaat terakhir merupakan bagian dari keseluruhan shalat. Ia tidak boleh diakhirkan dari waktunya, seperti halnya rakaat pertama.

Pasal: Jika mengakhirkan shalat dari awal waktunya dengan niat akan melaksanakannya, kemudian dia wafat sebelum sempat melaksanakannya maka dia tidak dianggap telah berbuat maksiat. Karena, dia telah melakukan sesuatu yang memang boleh dilakukan. Sedangkan kematian itu berada di luar kemampuannya, sehingga dia tidak berdosa karenanya.

Pasal: Orang yang mengerjakan shalat sebelum waktunya maka shalatnya tidak mendapatkan pahala, seperti pendapat mayoritas ulama. Baik dia melakukannya secara sengaja ataupun tidak disengaja, seluruh bagian shalat ataupun sebagiannya saja. Seperti itulah yang dikatakan oleh Az-Zuhri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan *Ashhab Ar-Ra'yi*. Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Abu Musa, bahwa keduanya mengulangi shalat Fajar karena mereka melaksanakannya sebelum masuk waktunya.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas mengenai seorang musafir yang mengerjakan shalat Zhuhur sebelum matahari tergelincir, namun dia tetap mendapatkan ganjaran pahala. Hadits seperti ini dikatakan oleh Al Hasan dan Asy-Sya'bi. Dari Malik seperti ucapan kami, darinya mengenai orang yang mengerjakan shalat Isya sebelum syafat menghilang, karena tidak tahu atau karena lupa, dia harus mengulang shalat itu jika waktunya telah masuk. Jika waktu telah berlalu tanpa dia ketahui atau tanpa dia ingat maka tidak ada kewajiban apapun baginya untuk mengulangnya.

Kami berpendapat bahwa perintah shalat ini diarahkan bagi seorang mukallaf ketika waktu shalat tersebut telah masuk. Orang yang mengetahui waktu shalat setelah waktunya telah habis maka dia dianggap bebas dari beban tanggungjawab, tanpa berdosa.

119. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika orang yang haid telah suci, orang kafir memeluk Islam, dan anak-anak mencapai usia dewasa sebelum matahari terbenam, maka hendaklah mereka mengerjakan shalat Zhuhur dan Ashar. Jika anak-anak telah masuk usia dewasa, orang kafir memeluk Islam, dan wanita haid telah suci kembali sebelum matahari terbit maka hendaklah mereka mengerjakan shalat Maghrib dan Isya di akhir malam."

Penjelasan tentang wanita haid yang telah suci diriwayatkan dari Abdurrahman bin Auf, Ibnu Abbas, Thawus, Mujahid, An-Nakha'i, Az-Zuhri, Rabi'ah, Malik, Al-Laits, Asy-Syafi'i, Ishaq, dan Abu Tsaur. Ahmad berkata, "Orang-orang tabi'in secara umum mengatakan ucapan tersebut, kecuali hanya Hasan saja." Dia (Hasan) berkata, "Wanita itu tidak wajib mengerjakan shalat kecuali pada waktu di mana dia telah suci saja." Ini adalah ucapan Ats-Tsauri dan *Ashhab Ar-Ra`yi*. Karena, waktu yang pertama tidak wajib dengan adanya udzur.

Wanita itu tidak wajib shalat sebagaimana jika dia tidak mengetahui waktu shalat kedua. Dikisahkan dari Malik bahwa dia sempat sadar mengenai waktu shalat selama lima rakaat dari batas waktu shalat yang kedua, maka diwajibkan baginya shalat yang pertama. Karena, ukuran rakaat pertama adalah seperlima dari waktu shalat yang pertama saat kondisi udzur. Jadi, dia wajib melaksanakannya jika mengetahui telah masuknya waktu shalat tersebut. Sebagaimana pula jika dia mengetahui waktu pilihan. Berbeda halnya jika dia mengetahui kurang dari waktu tersebut.

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan oleh Al Atsram, Ibnu Al Mundzir, dan yang lainnya dengan sanad mereka dari Abdurrahman bin Auf dan Abdullah bin Abbas. Keduanya mengatakan tentang wanita haid yang telah suci sebelum terbitnya Fajar seukuran satu rakaat. Maka, wanita itu hendaknya mengerjakan shalat Maghrib dan Isya. Jika wanita itu suci sebelum matahari terbenam maka dia hendaknya melaksanaan shalat Zhuhur dan Ashar dengan dijamak. Karena, waktu shalat kedua sama dengan waktu shalat pertama saat sedang udzur. Jika orang yang udzur sempat mendapatkan waktu tersebut maka dia harus mengerjakan shalat tersebut, sebagaimana diwajibkan pula baginya mengerjakan shalat yang kedua.

Pasal: Ukuran yang membuat wajib adalah seukuran *takbiratul*

ihram. Asy-Syafi'i berkata, "Seukuran satu rakaat, karena itulah yang diriwayatkan dari Abdurrahman dan Ibnu Abbas. Karena, itu adalah ukuran yang menjadi sandaran seseorang telah mengerjakan shalat. Jadi, tidak boleh kurang dari satu rakaat, seperti halnya anggapan telah mengerjakan shalat jumat. Malik berkata, "Lima rakaat."

Kami sependapat bahwa kurang dari satu rakaat wajib mengerjakan shalat kedua. Maka, shalat pertama pun wajib, seperti halnya satu rakaat, demikian pula halnya seperlimanya menurut Malik. Selain itu, karena itu sama-sama sempat melaksanakan, jadi sama saja sedikit ataupun banyak. Seperti halnya seorang musafir yang sempat mendapatkan shalatnya orang mukim. Adapun shalat jumat maka yang dianggap adalah satu rakaat secara sempurna. Karena, jamaah adalah salah satu syarat darinya. Sehinga mendapatkan satu rakaat baru dianggap telah shalat agar tidak kehilangan salah satu syaratnya secara garis besar. Hal ini berbeda dengan masalah kita ini.

Pasal: Jika seorang mukallaf sempat mendapatkan waktu shalat pertama dari dua shalat yang dijamak, maka wajib baginya (shalat yang pertama), namun kemudian dia gila, atau seorang wanita yang tiba-tiba haid atau nifas, setelah itu udzur tersebut baru hilang setelah waktunya berlalu, dia tidak diwajibkan shalat yang kedua, sesuai dengan yang disebutkan di dalam salah satu riwayat. Dia juga tidak wajib mengqadha shalat tersebut. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh Ibnu Hamid.

Pendapat yang lain adalah dia wajib melaksanakannya dan harus mengqadhanya. Karena, itu merupakan salah satu dari dua shalat yang dijamak. Jadi, ia diwajibkan karena sempat mendapatkan sebagian dari waktu yang kedua, seperti waktu yang pertama. Pendapat yang lebih benar adalah bahwa orang itu dianggap tidak mendapatkan sebagian dari waktu shalat tersebut dan juga waktu yang mengikutinya, sehingga dia tidak diwajibkan melaksanakannya. Sebagaimana pula jika dia tidak mengetahui waktu yang pertama sedikit pun.

Berbeda halnya dengan orang yang sempat mendapatkan waktu shalat yang kedua, di mana dia berarti mendapatkan waktu yang mengikuti waktu shalat yang pertama. Shalat yang pertama itu dilaksanakan pada waktu shalat yang kedua, sehingga shalat yang pertama itu harus didahulukan. Yang dilakukan pertama kali adalah

shalat yang pertama itu, berbeda halnya dengan shalat yang kedua yang diikuti dengan yang pertama.

Selain itu, karena orang yang tidak diperbolehkan menjamak shalat kecuali pada waktu shalat yang kedua, maka waktu yang pertama tidak memiliki tempat untuk waktu shalat yang kedua. Jadi dia dianggap tidak mendapatkan bagian apapun dari waktu tersebut. Sedangkan waktu yang kedua adalah waktu dari kedua shalat tersebut, karena shalat yang pertama boleh dikerjakan pada waktu shalat yang kedua.

Siapa saja yang diperbolehkan menjamak shalat pertama di shalat yang kedua maka dia diperbolehkan mendahulukan shalat yang kedua, sebagai keringanan yang membutuhkan niat mendahulukan shalat tersebut dan tidak memberikan jeda waktu. Siapa saja yang mengakhirkan shalat pertama menjadi di waktu shalat kedua maka dia wajib melaksanakannya dan tidak boleh meninggalkannya. Tidak diwajibkan baginya niat menjamak dan tidak disyaratkan pula baginya memberikan jeda di antara kedua shalat tersebut.

Pasal: Masalah ini menunjukkan bahwa shalat tidak diwajibkan bagi anak-anak, orang kafir, dan wanita yang sedang haid. Jika shalat diwajibkan atas mereka maka pengkhususan qadha pada kondisi seperti itu tidak memiliki makna apapun. Pendapat ini *shahih* bagi sebuah madzhab. Adapun wanita haid, telah kami jelaskan hukumnya pada bab pembahasannya tersendiri.

Sedangkan orang kafir, jika memang sejak dulu dia aslinya sebagai orang kafir maka tidak diwajibkan baginya mengqadha ibadah-ibadah yang dia tinggalkan semasa kekafirannya. Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Allah berfirman, "*Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, 'Jika mereka berhenti (dari kekafirannya) niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu'.*" (Qs. Al-Anfal [8]: 38)

Pada masa Rasulullah banyak sekali orang yang memeluk Islam, namun mereka tidak diperintahkan untuk mengqadha ibadah mereka. Karena, jika mereka diwajibkan mengqadha ibadah maka akan membuat mereka lari dari ajaran Islam. Oleh karenanya hal itu diampuni oleh Allah.

Para ulama berbeda pendapat mengenai cabang-cabang ajaran Islam selama masa kafir, namun mereka sepakat bahwa orang itu tidak

wajib mengqadha ibadah-ibadah yang ditinggalkan setelah memeluk Islam. Dikisahkan ada dua riwayat dari Ahmad mengenai hal ini.

Adapun orang murtad, Abu Ishaq bin Syaqila[616] menyebutkan dua riwayat dari Ahmad mengenai kewajiban qadha bagi orang tersebut. *Pertama*, tidak diwajibkan qadha baginya. Ini adalah zhahir ucapan Al Khiraqi dalam masalah ini. Atas hal ini tidak diwajibkan baginya untuk mengqadha ibadah yang ditinggalkannya selama dalam keadaan kafir.

Dan, tidak pula apa yang ditinggalkannya semasa dia memeluk Islam sebelum murtad. Jika dia telah menunaikan ibadah haji maka dia wajib menunaikannya kembali. Karena, amal perbuatannya telah menjadi sia-sia dengan kekufurannya itu, dengan dalil dari firman Allah, "*Jika kamu mempersekutukan (Tuhan) niscaya akan hapuslah amalmu.*" (Qs. Az-Zumar [39]: 65)Jadi, dia menjadi seperti orang kafir asli dalam setiap hukum yang ada.

Kedua, dia harus mengqadha ibadah-ibadah yang telah ditinggalkannya saat dia murtad dan saat dia muslim sebelum dia murtad, serta tidak diwajibkan baginya mengulang ibadah haji yang telah ditunaikannya. Karena, amal perbuatan itu akan terhapus karena kemusyrikan yang diteruskan dengan kematian. Hal ini sesuai dengan firman Allah, "*Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan akhirat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 217). Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i.

Selain itu, karena orang yang murtad itu sebenarnya telah mengakui kewajiban ibadah baginya dan dia meyakini hal itu. Juga, dia mampu melaksanakannya, jadi wajib baginya melaksanakannya, sama seperti orang yang berhadats. Jika seorang wanita murtad sedang haid maka tidak diwajibkan qadha shalat baginya dari shalat yang ditinggalkannya selama dia haid. Karena, shalat tidak diwajibkan baginya saat sedang haid.

Al Qadhi menyebutkan riwayat yang ketiga: tidak diwajibkan qadha baginya atas apa yang ditinggalkannya selama murtad. Karena, dia

---

[616] Seorang syaikh dari madzhab Hanbali, Abu Ishaq, Ibrahim bin Ahmad bin Umar bin Hamdan bin Syaqilan Al-Baghdadi Al Bazzar. Dia juga seorang pemimpin di Al Furu'. Dia wafat pada tahun 369 H pada usia 54 tahun (*As-Siyar*/16/292).

meninggalkan ibadah pada saat dirinya tidak diperintahkan untuk melaksanakannya karena kekufurannya itu. Namun, dia harus mengqadha ibadah yang ditinggalkannya selama dia memeluk Islam sebelum murtad. Karena, ibadah tersebut wajib baginya dan dia diperintahkan untuk melaksanakannya sebelum dia murtad. Jadi, dia wajib mengqadhanya. Ini adalah pendapat Abu Abdullah bin Hamid.

Atas dasar ini maka tidak diwajibkan mengulang ibadah haji jika telah menunaikannya, karena dosanya telah bebas dengan menunaikannya sebelum dia murtad. Sehingga dia tidak diperintahkan untuk melaksanakannya setelah itu, seperti halnya shalat yang telah dia lakukan ketika dia masih memeluk Islam. Selain itu, karena kemurtadan itu jika membuat haji menjadi terhapus dan membatalkannya maka seluruh ibadah yang telah dilaksanakannya sebelum murtad pun menjadi batal.

Pasal: Adapun anak-anak yang berakal maka diwajibkan baginya mengqadha ibadah, menurut riwayat yang *shahih* dari dua riwayat yang ada. Darinya, disebutkan bahwa diwajibkan mengqadha ibadah bagi anak yang sudah mencapai usia sepuluh tahun. Insya Allah kami akan menjelaskan tentang hal ini.

Kami berpendapat bahwa tidak diwajibkan baginya qadha jika dia telah menunaikan shalat pada waktunya kemudian dia menjadi baligh saat itu juga setelah dia mengerjakan shalat tersebut atau ketika melaksanakannya.

Abu Hanifah berpandangan bahwa anak itu harus mengulang shalatnya. Asy-Syafi'i berkata bahwa jika dia mengulangnya maka ia akan mendapatkan pahala, namun tidak diwajibkan baginya mengulang shalatnya itu, karena dia telah menunaikan pada waktunya, sehingga tidak wajib mengulangnya, seperti orang yang sudah baligh.

Kami berpendapat bahwa dia telah mengerjakan shalat sebelum diwajibkan. Jadi, apa yang dilakukannya itu tidak mendapatkan pahala jika penyebab telah diwajibkannya dia itu telah ada. Sebagaimana jika seandainya dia telah mengerjakan shalat sebelum waktu shalat tiba, karena shalatnya itu dianggap sebagai shalat sunah.

Jadi, dia tidak mendapatkan pahala wajib. Sebagaimana jika seandainya dia berniat mengerjakan shalat sunah. Juga, karena dia telah memasuki usia ibadah, maka setelah dia melaksanakan ibadah dia harus

mengulangnya kembali, seperti halnya ibadah haji. Di mana kewajiban di saat baligh telah tampak namun dia dianggap belum menunaikan kewajiban tersebut.

Pasal: Orang gila tidak dibebankan dengan ibadah. Dan, dia juga tidak diwajibkan mengqadha ibadah yang ditinggalkannya saat dia gila, kecuali jika dia menjadi sadar pada waktu shalat tiba. Jadi, dia itu seperti anak kecil yang kemudian menjadi dewasa. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Rasulullah telah bersabda,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَشِبَّ، وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَعْقِلَ.

"Pena (catatan amal) itu diangkat terhadap tiga orang: orang yang sedang tidur hingga dia bangun, anak kecil hingga dia dewasa (baligh), dan orang yang gila hingga dia kembali berakal."[617] (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*." Selain itu, alasannya adalah karena waktunya terlalu lama untuk mengqadha ibadah yang ditinggalkan, sehingga hanya memberatkan seseorang saja. Oleh karena itu, apa yang ditinggalkannya itu diampuni oleh Allah.

120. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Orang yang tidak sadar (gila) harus mengqadha seluruh shalat yang ditinggalkannya sewaktu dia tidak sadar."

Kesimpulannya: Orang yang tidak sadar itu hukumnya seperti hukum orang yang tidur, tidak gugur kewajiban qadha baginya atas kewajiban-kewajiban yang harus diqadha oleh seseorang yang tidur, seperti shalat dan puasa.

---

[617] HR. Abu Daud (4/ح 4403), At-Tirmidzi (4/ح 1423) dengan lafazh miliknya. Ibnu Majah (1/ح 2041) dan Al Hakim (1/258). Dia berkata, "Hadits ini *shahih* sesuai dengan persyaratan Al Bukhari dan Muslim. Adz-Dzahabi menyepakatinya." Diriwayatkan pula oleh Al Bukhari secara *mu'allaq* (9/305/*Rayyan*), dengan lafazh, "Ali berkata, ... dia lalu menyebutkan hadits tersebut.

Malik dan Asy-Syafi'i berpendapat tidak diwajibkan qadha shalat baginya kecuali jika dia sadar saat waktu shalat masih ada. Karena Aisyah pernah bertanya kepada Rasulullah tentang seseorang yang tidak sadarkan diri, "Apakah dia boleh meninggalkan shalat?" Rasulullah menjawab, "*Tidak diwajibkan baginya qadha kecuali jika dia sadarkan diri pada saat waktu shalat masih ada, maka dia harus mengerjakan shalat tersebut.*"[618]

Abu Hanifah berkata, "Jika dia tidak sadarkan diri selama lima waktu shalat maka dia harus mengqadhanya. Jika lebih dari itu maka gugur baginya kewajiban qadha setiap shalat tersebut. Karena, hal itu termasuk pengulangan, sehingga gugur baginya kewajiban qadha, seperti orang yang gila."

Kami sependapat dengan riwayat yang menyatakan bahwa Ammar tidak sadarkan diri selama beberapa hari. Dia tidak mengerjakan shalat. Setelah tiga hari baru dia sadarkan diri. Dia bertanya, "Apakah aku telah mengerjakan shalat?" Lalu ada yang menjawab, "Kamu tidak mengerjakan shalat sejak tiga hari yang lalu." Dia berkata, "Berikan aku air wudhu." Lalu, dia pun berwudhu dan mengerjakan shalat pada malam itu. Abu Mujliz mengatakan bahwa Samurah bin Jundub berkata, "Orang yang tidak sadarkan diri yang meninggalkan shalat maka dia harus mengerjakan shalat sama sepeti shalat yang ditinggalkannya itu." Imran berkata, "Akan tetapi hendaknya dia melakukan seluruh shalat tersebut." Al Atsram meriwayatkan kedua hadits ini dalam kitab *Sunan*-nya.[619]

Ini adalah perbuatan yang dilakukan oleh para sahabat. Perkataan mereka yang mengatakan bahwa tidak ada yang menyelisihi mereka ini

---

[618] HR. Ad-Daruquthni (2/82) dari jalur periwayatan Al-Hakam bin Abdullah bin Sa'ad Al Aili. Ahmad berkata, "Hadits-haditsnya *maudhu'*." Ibnu Hibban berkata, "Hadits-hadits *maudhu* diriwayat dari orang-orang yang *tsabit*." Diriwayatkan pula oleh Ibnu Hibban (1/388). Dia mengatakan bahwa orang-orang menganggap Al Hakam bin Abdullah Al Aili sebagai sosok yang *matruk*. Ibnul Mubarak melemahkannya. Ahmad bin Hanbal. Melarang haditsnya.

[619] HR. Ad-Daruquthni dalam kitab *Sunan*-nya (1/81) dengan lafazh yang berdekatan. Di dalamnya disebutkan bahwa Ammar tidak sadarkan diri pada waktu Zhuhur, Ashar, Maghrib, dan Isya. Lalu, dia sadarkan diri pada pertengahan malam. Maka dia pun mengerjakan shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib, dan Isya. Pada Hasyiyah Ad-Daruquthni disebutkan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi di dalam kitab *Al Ma'rifah*. Asy-Syafi'i berkata, "Hadits ini tidak *tsabit* berasal dari Ammar. Jika memang hadits ini *tsabit* maka kemungkinan bersifat *istihbab* (dianjurkan). *Wallahu a'lam*.

merupakan ijma'. Selain itu, karena ketidaksadaran diri tidak menggugurkan kewajiban puasa dan tidak mempengaruhi kewajiban-kewajiban orang yang tidak sadarkan diri tersebut. Ia seperti orang yang tidur.

Adapun hadits mereka itu adalah batil, yaitu yang diriwayatkan oleh Al Hakim bin Sa'ad. Ahmad telah melarang haditsnya itu. Ibnu Al Mubarak pun telah menyatakan hadits itu *dha'if*. Al Bukhari mengatakan bahwa mereka menganggap hadits itu *matruk*. Di dalam sanadnya terdapat Kharijah bin Mush'ab, dia adalah orang yang juga *dha'if*. Tidak diperbolehkan membandingkannya dengan orang yang gila, karena orang yang gila itu seringkali lama waktunya. Pena catatan amal pun telah diangkat dari orang tersebut. Tidak diwajibkan baginya puasa atau hukum-hukum taklif lainnya. Dan, dia harus diawasi. Hal seperti ini tidak mungkin terjadi pada diri para nabi dan khalifahnya. Sesuatu yang tidak mempengaruhi gugurnya shalat lima waktu maka tidak pula mempengaruhi gugurnya hal tambahan dari itu, seperti orang yang tidur.

Pasal: Orang yang minum obat lalu hilang akalnya maka ada beberapa pertimbangan. Jika hilang akalnya itu tidak terlalu lama maka hukumnya seperti orang yang tidak sadarkan diri. Jika memakan waktu yang lama maka hukumnya seperti orang yang gila. Orang yang mabuk dan minum minuman yang diharamkan dapat menghilangkan akalnya selama beberapa waktu. Namun, hal itu tidak mempengaruhi gugurnya kewajiban taklif baginya. Dia harus mengqadha ibadah yang dia tinggal saat akalnya hilang.

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Selain itu, jika diwajibkan bagi orang yang tertidur untuk melakukan qadha maka bagi orang yang mabuk karena minuman yang haram lebih utama (lebih wajib).

Pasal: Obat-obatan yang di dalamnya terdapat racun jika meminum atau menggunakannya menyebabkan kematian atau kegilaan maka tidak diperbolehkan meminumnya. Jika lebih condong menyembuhkan dan menyelamatkan maka lebih utama meminumnya. Hal itu dimaksudkan untuk mencegah sesuatu yang lebih membahayakan dari racun itu, hukumnya seperti obat-obat lainnya. Namun, bisa jadi obat itu tidak diperbolehkan untuk dikonsumsi, karena itu sama saja memasrahkan diri pada kebinasaan (kematian). Meminumnya juga tidak

diperbolehkan jika tidak dimaksudkan untuk pengobatan.

Namun, pendapat yang pertama lebih dianggap *shahih*, karena mayoritas obat itu ada zat yang dikhawatirkan di dalamnya. Dan ia tetap diperbolehkan untuk mencegah sesuatu yang lebih membahayakan darinya. Jika dikatakan bahwa obat itu haram untuk dikonsumsi, dan hukumnya seperti hal-hal haram lainnya, seperti minuman khamer dan yang lainnya. Maka, kami akan mengatakan bahwa obat itu mubah untuk dikonsumsi, seperti obat-obatan mubah yang lainnya, *wallahu a'lam*.

بَابُ الأَذَانِ

BAB ADZAN

Adzan merupakan pemberitahuan waktu shalat. Asal makna kata 'adzan' adalah pemberitahuan. Allah berfirman, "*Dan (inilah) suatu permakluman dari Allah dan Rasul-Nya.*" (Qs. At-Taubah [9]: 3). Maknanya adalah pemberitahuan atau permakluman. Pada firman yang lain disebutkan, "*Aku telah menyampaikan kepada kamu sekalian (ajaran) yang sama.*" (Qs. Al Anbiyaa` [21]: 109). Artinya, memberitahukan kepada kalian, sehingga ilmu yang kita miliki pun sama.

Adzan menurut syariat adalah lafazh yang sudah maklum diketahui dan disyariatkan (untuk dikumandangkan) pada waktu-waktu shalat untuk memberitahukan waktu shalat. Di dalamnya terdapat banyak fadhilah dan ganjaran pahala yang melimpah. Hal ini sesuai dengan dalil yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah bersabda,

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النِّدَاءِ وَالصَّفِّ الأَوَّلِ، ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلاَّ أَنْ يَسْتَهِمُوا عَلَيْهِ لاَسْتَهَمُوا عَلَيْهِ.

"*Seandainya orang-orang mengetahui (ganjaran pahala) mengumandangkan adzan dan shaf pertama, kemudian mereka tidak mendapatkannya selain dengan mengundinya maka mereka akan mengundinya.*"[620]

Abu Sa'id Al Khudri berkata, "Jika kamu sedang berada dengan kambing-kambingmu atau berada di kampungmu, lalu kamu mengumandangkan adzan shalat, maka keraskanlah suaramu dalam menyerukan (panggilan shalat). Sesungguhnya tidaklah jin, manusia, dan

---

[620] HR. Al Bukhari (2/ح 615/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/325/129), dari hadits Abu Hurairah.

apapun yang mendengar suara muadzin melainkan ia akan menjadi saksi baginya di hari kiamat.[621] Abu Sa'id menegaskan, 'Aku mendengarnya dari Rasulullah, diriwayatkan oleh Al Bukhari'."

Dari Muawiyah, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah bersabda,

الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

'Para muadzin itu adalah orang yang paling panjang lehernya pada hari kiamat'."[622] (HR. Muslim)

Dari Ibnu Umar, dia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda,

ثَلاَثَةٌ عَلَى كُثْبَانِ الْمِسْكِ —أُرَهُ قَالَ: يَوْمَ الْقِيَامَةِ— يَغْبِطُهُمُ الأَوَّلُونَ وَالآخِرُونَ رَجُلٌ يُنَادِي بِالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، وَرَجُلٌ يَؤُمُّ قَوْمًا وَهُمْ بِهِ رَاضُونَ وَعَبْدٌ أَدَّى حَقَّ اللهِ وَحَقَّ مَوَالِيهِ.

"Ada tiga golongan yang berada di atas tumpukan minyak wangi misik -aku melihat beliau bersabda, 'Pada hari kiamat,'- orang-orang yang hidup pertama dan terakhir cemburu terhadap mereka, yaitu: Seseorang yang menyeru untuk mengerjakan shalat lima waktu setiap hari, seseorang yang mengimami (memimpin) suatu kaum dan mereka ridha terhadapnya, dan seorang hamba sahaya yang menunaikan hak Allah dan hak para tuannya."[623]

Pasal: ada riwayat yang berbeda mengenai apakah adzan itu lebih afdhal dari kepemimpinan atau tidak? Ada yang meriwayatkan bahwa kepemimpinan itu lebih afdhal, karena Rasulullah mengurusi kepemimpinan seorang diri, begitupula dengan para khalifahnya. Mereka tidak mengurusi masalah adzan, sedangkan mereka adalah orang-orang yang tidak memilih kecuali yang paling baik.

---

621 HR. Al Bukhari (2/ح 609/*Fath Al Bari*), Ahmad (3/6,35,42), An-Nasa`i (2/12), Ibnu Majah (723), dan Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/69/5).

622 HR. Muslim (1/290/14), Ahmad (4/95,98), dan Ibnu Majah (725).

623 HR. At-Tirmidzi (1986). Dia berkata, "(Hadits ini) *hasan gharib.*" Ahmad (2/26). Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (2578). Dia berkata, "(Hadits ini) *dha'if.*"

Selain itu, karena seorang pemimpin yang dipilih adalah yang paling sempurna dan afdhal. Diakuinya kefadhilahan sesuatu merupakan bukti bahwa sesuatu itu memiliki kedudukan yang lebih afdhal. Riwayat kedua: adzanlah yang lebih afdhal. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i.

Hal ini sesuai dengan hadits-hadits yang kami riwayatkan mengenai fadhilah adzan dan sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Dia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "*Seorang pemimpin itu adalah pemberi jaminan (penanggung jawab) sedangkan seorang muadzin adalah orang yang amanah. Ya Allah bimbinglah para pemimpin dan ampunilah para muadzin.*"[624] (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i). Amanah memiliki kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan dengan tanggung jawab (jaminan), dan ampunan itu lebih luhur dibandingkan dengan bimbingan.

Rasulullah dan para khalifah beliau tidak mengurusi masalah adzan karena mereka memiliki waktu yang sempit untuk dapat mengurusi hal tersebut. Oleh karena itu Umar pernah berkata, "Seandainya bukan karena kekhilafahan maka niscaya aku akan mengumandangkan adzan." Inilah pendapat yang dipilih oleh Al Qadhi, Ibnu Abi Musa, dan sekelompok sahabat-sahabat kami. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Asal hukum adzan adalah hadits yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Ishaq. Dia berkata, Muhammad bin Ibrahim bin Al Harits At-Taimiy menceritakan kepadaku dari Muhammad bin Abdullah bin Zaid bin Abd Rabah. Dia berkata, Abu Abdullah bin Zaid menceritakan kepadaku. Dia berkata, "Ketika Rasulullah memerintahkan untuk membuat lonceng yang dipukul untuk mengumpulkan orang-orang melakukan shalat, ada seseorang yang melakukan thawaf. Saat itu aku sedang tidur. Aku bermimpi orang itu membawa sebuah lonceng di lengannya. Aku berkata, "Wahai hamba Allah, apakah engkau mau menjual lonceng itu?" Dia bertanya, "Apa yang akan engkau lakukan dengan lonceng ini?" Aku menjawab, "Kami menggunakan lonceng itu untuk menyerukan orang mengerjakan shalat." Dia berkata, "Maukah kamu aku tunjukkan sesuatu yang lebih baik dari lonceng itu?" Aku berkata kepadanya, "Tentu." Dia berkata, "Ucapkanlah kalimat *Allahu*

---

[624] HR. Abu Daud (517), At-Tirmidzi (207), Ahmad (2/232,284,382,419), Ibnu Khuzaimah (1528), Abu Nu'aim dalam kitab *Al Hilyah* (8/118). Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Al Irwa`* (217) dan *Shahih Al Jami'* (2787).

Akbar, Allahu Akbar (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar), *asyhadu alla ilaaha illallaah, asyhadu alla ilaaha illallaah* (aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah), *asyhadu anna Muhammadar-Rasulullah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullah* (aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah), *hayya 'alash-shalah, hayya 'alash- shalah* (marilah kita menyerukan shalat, marilah kita menyerukan shalat), *hayya 'alal falah, hayya 'alal falah* (marilah kita menuju kemenangan, marilah kita menuju kemenangan), *Allahu Akbar, Allahu Akbar* (Allah Maha Besar, Allah Maha Besar), *laa ilaaha illallaah* (tidak ada Tuhan selain Allah)'."

Dia berkata, "Kemudian dia (Abdullah) mundur dariku dan berkata, 'Jika hendak mengerjakan shalat (*iqamah*) maka ucapkanlah *Allahu Akbar, Allahu Akbar, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullah, hayya 'ala shalah, hayya 'alal falaah, qad qaamati-shshalaah, qad qaamati-shshalaah, Allahu Akbar, Allahu Akbar, laa ilaaha illallaah'."* Pada pagi harinya aku mendatangi Rasulullah dan menceritakan mimpiku itu.

Beliau berkata, "*Itu adalah mimpi yang benar, insya Allah. Lakukanlah bersama Bilal apa yang kamu impikan itu. Serukanlah adzan dengan lafazh tersebut. Sesungguhnya Bilal memiliki suara yang lebih keras dari dirimu'.*

Aku pun lalu berdiri bersama Bilal dan menyampaikan lafazh adzan dalam mimpiku itu kepadanya. Bilal pun mengumandangkan adzan dengan lafazh tersebut. Umar bin Khaththab mendengarnya ketika dia berada di dalam rumahnya. Dia pun keluar dengan membawa kain serbannya. Umar berkata, "Wahai Rasulullah, demi Dzat yang telah mengutusmu dengan kebenaran, aku telah bermimpi seperti mimpinya itu." Rasulullah berkata, "*Bagi-Nya segala pujian.*"[625] (HR. Al Atsram dan Abu Daud)

At-Tirmidzi menyebutkan akhir hadits ini dengan sanad seperti ini. Dia berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."[626] Umat pun kemudian sepakat bahwa adzan itu disyariatkan untuk menyerukan khalayak mengerjakan

---

625 HR. Abu Daud (1/ح 499). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

626 HR. At-Tirmidzi (1/ح 189) dari hadits Abdullah bin Zaid. Abu Isa berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

shalat lima waktu.

121. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Abu Abdullah sependapat dengan adzan yang dikumandangkan oleh Bilal, yaitu: *Allahu Akbar, Allahu Akbar, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullah, hayya 'alash-shalaah, hayaa 'alash-shalaah, hayya 'alal falaah, hayya 'alal falaah, Allahu Akbar, Allahu Akbar, laa ilaaha illallaah."*

Kesimpulannya adalah bahwa Ahmad *rahimahullah* memilih adzan yang dikumandangkan oleh Bilal. Hal ini seperti yang digambarkan oleh Al Khiraqi. Semuanya itu berjumlah lima belas kata, namun tanpa pengulangan. Seperti inilah yang dikatakan oleh Ats-Tsauri, para ulama, dan Ishaq.

Malik, Asy-Syafi'i, dan para pengikut mereka dari penduduk Hijaz berkata, "Adzan yang disunahkan adalah adzannya Abu Mahdzurah."

Lafazhnya seperti yang telah kami gambarkan, hanya saja disunnahkan untuk melakukan pengulangan. Yaitu menyebutkan dua kalimat syahadat dua kali-dua kali. Pada kali yang pertama suaranya direndahkan, kemudian pada kali kedua syahadat itu diulangi dengan mengeraskan suara. Hanya saja, Malik berkata, "Takbir pada permulaan adzan hanya dua kali saja." Jadi, adzan menurutnya terdiri dari tujuh belas kata. Menurut Asy-Syafi'i adalah sebanyak sembilan belas kata.

Mereka beralasan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Mahdzurah, bahwa Rasulullah pernah mentalqinkan adzan dan menyampaikan lafazhnya itu kepadanya. Beliau berkata kepadanya, *"Ucapkanlah asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullaah, asyhadu anna Muhammadar-Rasulullaah. Rendahkanlah suaramu ketika mengucapkannya, kemudian keraskanlah suaramu ketika mengulangi syahadat asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammad Rasulullaah, asyhadu anna Muhammad Rasulullaah'."*[627] (HR. Muslim)

[627] HR. Muslim (1/287/6), Ahmad (3/408,409), Abu Daud (500), Ibnu Majah (708,709).

Kemudian beliau menyebutkan seluruh kalimat adzan. Hadits ini adalah hadits yang telah disepakati (keshahihannya). Malik bin Muhairiz berhujjah dengan berkata, "Adzan yang dikumandangkan oleh Abu Mahdzurah adalah: *Allahu Akbar, Allahu Akbar, asyhadu allaa ilaaha illallaah.*" (*Muttafaq 'Alaih*).

Kami sendiri lebih cenderung pada hadits Abullah bin Zaid. Berhujjah dengan hadits ini lebih utama, karena Bilal selalu mengumandangkan kalimat adzan tersebut bersama Rasulullah, baik ketika dalam perjalanan ataupun ketika mukim. Rasulullah sendiri mengakui adzan Bilal ini setelah adzan yang dikumandangkan oleh Abu Mahdzurah.

Al Atsram berkata, aku mendengar Abu Abdullah ditanya, "Adzan yang mana dia lebih cenderung?" Dia menjawab, "Dia lebih cenderung kepada adzan Bilal yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Ishaq, dari Muhammad bin Ibraim, dari Muhammad bin Abdullah bin Zaid, kemudian dia menggambarkan adzan tersebut." Ada yang bertanya kepada Abu Abdullah, "Bukankah hadits Abu Mahdzurah itu ada setelah hadits Abdullah bin Zaid, karena hadits Abu Mahdzurah ada setelah peristiwa fathu Makkah?"

Dia berkata, "Bukankah Rasulullah pada saat itu telah kembali menuju Madinah dan menetapkan Bilal atas adzan Abdullah bin Zaid?" Hal ini termasuk perbedaan pendapat yang hukumnya mubah. Jika bacaan adzan diulang-ulang maka hal itu tidak menjadi persoalan. Ahmad telah mengakuinya dalam nashnya. Demikian pula yang dikatakan oleh Ishaq, sesungguhnya dua bacaan adzan tersebut memang benar berasal dari Rasulullah.

Kemungkinan Rasulullah memerintahkan kepada Abu Mahdzurah untuk menyebutkan dua kalimat syahadat (pada adzan) dengan suara pelan, agar lebih ikhlas dalam mengumandangkannya. Karena, keikhlasan akan lebih tercapai dengan membacanya secara samar daripada mengucapkannya secara jelas, sebagai bentuk pemberitahuan (waktu shalat). Bacaan secara samar (sirr) hanya khusus dilakukan oleh Abu Mahdzurah adalah karena pada saat itu sebenarnya dia belum bersyahadat.

Di dalam sebuah hadits disebutkan, "Dia ketika itu masih mengolok-olok dengan menceritakan adzan yang dikumandangkan oleh

muadzin Rasulullah. Lalu Rasulullah mendengar suaranya itu." Rasulullah pun memanggilnya dan memerintahkannya untuk mengumandangkan adzan. Dia (Abu Mahdzurah) berkata, "Tidak ada sesuatu yang paling aku benci daripada Rasulullah dan apa yang diperintahkannya kepadaku'."

Rasulullah bermaksud agar dia mengucapkan dua kalimat syahadat secara samar agar dia memeluk Islam. Cara mengumandangkan adzan seperti ini tidak ditemukan pada selain dirinya. Bukti dari kemungkinan ini adalah bahwa Rasulullah tidak pernah memerintahkan bacaan adzan seperti itu kepada Bilal atau yang lainnya yang telah menjadi seorang muslim dan telah teguh keislamannya. *Wallahu a'lam.*

122. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bacaan *iqamah* adalah: *Allahu Akbar, Allahu Akbar, asyhadu allaa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammad Rasulullah, hayya 'alash-shalaah, hayya 'alal falah, qad qaamatish-shalaah, qad qaamatish-shalaah, Allahu Akbar, Allahu Akbar, laa ilaaha illallaah."*

Asy-Syafi'i berpendapat sama seperti itu. Abu Hanifah berkata, "Bacaan *iqamah* itu seperti adzan, hanya saja *iqamah* ditambahkan dua kali." Hal ini sesuai dengan hadits Abdullah bin Zaid,

أَنَّ الَّذِي عَلَمَهُ اْلأَذَانَ أَمْهَلَ هُنَيْهَةً، ثُمَّ قَامَ فَقَالَ مِثْلَهَا.

"Bahwa orang yang telah mengumandangkan adzan hendaknya ia berhenti sejenak, kemudian dia berdiri lalu mengumandangkan lafazh yang sama."[628] (HR. Abu Daud)

Ibnu Muhairiz meriwayatkan dari Abu Mahdzurah, bahwa Rasulullah mengajarkan bacaan *iqamah* kepadanya sebanyak tujuh belas kata."[629] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *shahih.*"

Malik berkata,"Bacaan *iqamah* itu sebanyak sepuluh kata, kemudian kamu mengucapkan '*qad qaamatish-shalaah*' satu kali."

Sesuai dengan yang diriwayatkan Anas, dia berkata,

---

[628] HR. Abu Daud (1/ج 499). Al Albani menganggap hadits ini *shahih.*

[629] HR. Abu Daud (502), An-Nasa'i (2/4), At-Tirmidzi (191), dan Ad-Darimi (1197). Al Albani berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

أُمِرَ بِلاَلٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ وَأَنْ يُوتِرَ الإِقَامَةَ.

"Bilal diperintahkan untuk menggenapkan bacaan adzan dan mengganjilkan bacaan *iqamah*." (*Muttafaq 'Alaih*).[630]

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar, dia mengatakan bahwa bacaan adzan pada masa Rasulullah itu dibaca dua kali-dua kali, sedangkan bacaan *iqamah* hanya sekali-sekali saja. Dia mengucapkan "*qad qaamatish-shalaah, qad qaamatish-shalaah*".[631] (HR. An-Nasa'i). Pada hadits Abdullah bin Zaid disebutkan bahwa dia menggambarkan lafazh *iqamah* seperti yang telah kami sebutkan, yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Ya'qub bin Ibrahim bin Sa'ad, dari ayahnya, dari Muhammad bin Ishaq dengan sanad yang telah kami sebutkan.

Mereka berhujjah dengan hadits itu pada perkataannya, "Dia lalu berdiri dan mengatakan dengan lafazh yang sama." At-Tirmidzi berkata, "Pendapat yang benar adalah seperti yang telah kami riwayatkan."

Ibnu Khuzaimah berkata, "Pendapat yang benar adalah seperti yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Abdullah bin Zaid, dari ayahnya, 'Kemudian tidak sedikit orang yang mundur, dan mengatakan seperti yang dia katakan -dan menjadikannya berjumlah ganjil- hanya saja dia mengucapkan *qad qaamatish-shalaah, qad qaamatish-shalaah'*."[632]

Penambahan lafazh penjelasan mengenai kewajiban menggunakan lafazh tersebut dan mendahulukan dalam pengamalan riwayat yang telah dijelaskan tersebut. Adapun berita dari Abu Mahdzurah mengenai lafazh *iqamah* yang dibaca dua kali, meski telah ditetapkan boleh dilaksanakan namun berita dari Abdullah bin Zaid lebih utama. Karena, lafazhnya adalah adzan yang dikumandangkan oleh Bilal.

Kami telah menjelaskan kewajiban untuk mendahulukan lafazh Bilal dalam hal adzan, demikian pula halnya dengan *iqamah*. Berita dari Abu Mahdzurah dianggap *matruk* menurut kesepakatan para ulama, yaitu dalam hal pengulangan lafazh dalam *iqamah*. Oleh karena itu, kami dan

---

630 HR. Al Bukhari (2/ح 605/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/286/2), dari hadits Anas.

631 HR. Abu Daud (510), An-Nasa'i (2/3), Ahmad (2/85,87), Al Albani menganggapnya *hasan*.

632 HR. Ibnu Khuzaimah (1/ح/370).

Abu Hanifah mengamalkan berita darinya mengenai adzan. Malik dan Asy-Syafi'i pun menggunakan adzannya itu. Keduanya berpendapat bahwa lafazh *iqamah* hanya satu-satu.

123. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Hendaknya mengumandangkan dengan perlahan-lahan ketika adzan, sedangkan *iqamah* dibaca cepat."

Hal ini merupakan bagian dari adab dan hal-hal yang dianjurkan dalam mengumandangkan adzan. Sebagaimana sabda Rasulullah,

إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ، وَإِذَا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ.

"*Jika kamu mengumandangkan adzan maka perlambatlah, jika kamu mengumandangkan iqamah maka percepatlah.*"[633] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *gharib*." Abu Ubaid meriwayatkan dengan sanad dari Umar bahwa dia berkata kepada muadzin Baitul Maqdis, "Jika kamu mengumandangkan adzan maka perlambatlah, dan jika kamu mengumandangkan *iqamah* maka percepatlah." Inilah makna yang membuat adanya perbedaan antara adzan dengan *iqamah*. Karena, adzan merupakan pemberitahuan kepada orang-orang yang sedang tidak berada di masjid, sehingga mengumandangkan dengan perlahan-lahan lebih tepat daripada mengumandangkan dengan cepat. Sedangkan *iqamah* adalah pemberitahuan kepada orang-orang yang telah hadir di masjid, sehingga tidak lagi membutuhkan pengumandangan yang lambat.

Pasal: Abu Abdullah bin Bathah menyebutkan bahwa pengumandangan adzan secara perlahan merupakan keadaan dimana lafazh diucapkan secara perlahan dan bertahap, tidak sampai membuat suatu ucapan menjadi tidak jelas, akan tetapi terdengar secara jelas. Dikisahkan dari Ibnu Al Anbari dari ahli bahasa bahwa dia berkata, diriwayatkan dari Ibrahim An-Nakhai, dia berkata, "Ada dua hal yang dibaca jelas, di mana orang-orang tidak membacanya secara sama, yaitu adzan dan *iqamah*." Dia berkata, "Ini adalah isyarat

---

633 HR. At-Tirmidzi (195) dan Al Hakim (1/204), di dalamnya terdapat pula Umar bin Faid. Ad-Daruquthni berkata, "Hadits ini *matruk*."

kepada jamaah (kelompok) mereka."

124: Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Pada adzan Shubuh diucapkan *'ash-shalaatu khairun minannaum'* sebanyak dua kali."

Kesimpulannya: bahwa disunahkan saat mengumandangkan adzan Shubuh dengan menambahkan kalimat '*ash-shalaatu khairun minan-naum*' (shalat lebih baik daripada tidur) sebanyak dua kali, setelah mengucapkan '*hayya 'alal falah*'. Hal ini disebut dengan istilah *at-tatswib*. Seperti inilah yang dikatakan oleh Ibnu Umar, Hasan Al Bashari, Ibnu Sirin, Az-Zuhri, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ishaq, Abu Tsaur, dan Asy-Syafi'i dalam *Ash-Shahih* darinya.

Abu Hanifah berkata, "*At-Tatswib* itu dikumandangkan antara adzan dan *iqamah* saat shalat Fajar (Shubuh), yaitu dengan mengumandangkan '*hayya 'alash-shalaah*' sebanyak dua kali dan '*hayya 'alal falaah*' sebanyak dua kali.

Pendapat kami adalah sesuai dengan yang diriwayatkan oleh An-Nasa'i dari Abu Mahdzurah. Dia berkata, aku berkata, "Wahai Rasulullah, ajarilah kepadaku sunah adzan." Maka dia pun mengucapkannya setelah mengucapkan '*hayya 'alal falaah*'. Jika pada shalat Shubuh, aku berkata '*ash-shalaatu khairun minan-naum* (shalat itu lebih baik daripada tidur)' sebanyak dua kali, kemudian '*Allahu Akbar, Allahu Akbar, laa ilaaha illallaah*'."[634] Namun, mereka tidak mengumandangkannya.

Ishaq berkata, "Ini adalah sesuatu yang diada-adakan oleh orang-orang." Abu Isa berkata, "*At-Tatswib* ini tidak dianjurkan oleh ulama. Lafazh inilah yang membuat Ibnu Umar keluar dari masjid ketika dia mendengarnya."

Pasal: Makruh hukumnya membaca kalimat *at-tatswib (ash-shalatu khairun minan-naum)* pada selain shalat Fajar (Shubuh). Baik mengucapkannya pada saat adzan ataupun setelahnya. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Bilal, dia berkata,

أَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أُثَوِّبَ فِي الْفَجْرِ، وَنَهَانِي أَنْ

[634] HR. An-Nasa'i dalam kitab *Sunan*-nya (2/5).

أُثَوِّبَ فِي الْعِشَاءِ.

"Rasulullah memerintahkan kepadaku untuk mengucapkan *tatswib* saat (adzan) Fajar, dan beliau melarangku untuk mengucapkannya saat (adzan) shalat Isya."[635] (HR. Ibnu Majah)

Ada pula riwayat lain, bahwa Ibnu Umar masuk ke dalam masjid untuk mengerjakan shalat di dalamnya. Dia mendengar seseorang mengucapkan *tatswib* pada saat adzan Zhuhur. Dia pun lalu keluar. Ada yang bertanya kepadanya, "Kemana kamu akan pergi?" Dia menjawab, "Ada bid'ah yang membuatku keluar (dari masjid ini)."

Alasannya adalah karena shalat Fajar (Shubuh) merupakan waktu di mana orang-orang sedang tidur, dan untuk membangunkan mereka dari tidur mereka lalu mengerjakan shalat. Bacaan *tatswib* dikhususkan pada saat adzan shalat Shubuh ini disebabkan karena memang pada saat itu dibutuhkan bacaan seperti itu.

Pasal: Tidak diperbolehkan keluar dari masjid setelah adzan dikumandangkan kecuali jika ada udzur tertentu. At-Tirmidzi berkata, "Mengenai perbuatan seperti ini, para sahabat Rasulullah dan generasi setelah mereka mengatakan bahwa hendaknya tidak ada orang yang keluar dari masjid setelah adzan dikumandangkan kecuali jika ada udzur tertentu."

Abu Asy-Sya'tsa berkata, "Kami sedang duduk-duduk bersama Abu Hurairah di dalam masjid. Lalu, seorang muadzin mengumandangkan adzan. Tidak lama kemudian ada seseorang bangkit dan keluar dari masjid dengan berjalan kaki. Pandangan mata Abu Hurairah mengikuti langkah orang tersebut hingga orang itu keluar dari masjid. Abu Hurairah berkata, 'Orang ini telah mengkhianati Abu Al Qasim (Rasulullah)'." (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi) At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."[636]

Dari Utsman bin Affan, dia mengatakan bahwa Rasulullah

---

[635] HR. Ibnu Majah (1/ج 715). Al Albani menyebutkannya pada kitab *Al Irwa`* (235). Dia mengatakan, "Hadits ini *dha'if*."

[636] HR. Abu Daud (536) dan At-Tirmidzi (204). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*." Menurut saya, "Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dengan lafazhnya (*Masajid*/258).

bersabda,

مَنْ أَدْرَكَهُ الْأَذَانُ فِي الْمَسْجِدِ، ثُمَّ خَرَجَ لَمْ يَخْرُجْ لِحَاجَةٍ، وَهُوَ لَا يُرِيدُ الرَّجْعَةَ فَهُوَ مُنَافِقٌ.

"Siapa yang mendengar adzan sedangkan dia sudah berada di masjid, kemudian dia keluar (dari masjid), di mana dia keluar bukan karena suatu kebutuhan dan dia tidak ingin kembali (ke masjid), maka dia adalah orang munafik."[637] (HR. Ibnu Majah)

Adapun jika keluar karena ada udzur tertentu, maka hal itu diperbolehkan. Dalilnya adalah bahwa Ibnu Umar pernah keluar dari masjid karena muadzin membacakan kalimat *tatswib* bukan pada waktunya. Demikian pula bagi orang yang memang berniat akan kembali lagi ke masjid (setelah dia keluar), maka hukumnya mubah (boleh), sesuai dengan hadits Utsman.

125. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Siapa saja yang mengumandangkan adzan selain adzan Shubuh sebelum masuk waktunya shalat, maka dia harus mengulang adzannya itu jika waktu shalat telah masuk."

Perbincangan mengenai masalah ini terdiri dari dua pasal: *Pertama*, bahwa adzan sebelum masuknya waktu pada selain shalat Shubuh tidaklah mendapatkan ganjaran pahala. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Ibnu Al Mundzir[638] berkata, "Para ulama sepakat bahwa disunahkan untuk mengumandangkan adzan pada setiap waktu shalat setelah masuk waktunya, selain shalat Fajar. Alasannya, karena adzan disyariatkan sebagai bentuk pemberitahuan mengenai waktu shalat. Oleh karena itu, adzan tidak disyariatkan untuk dikumandangkan sebelum masuk waktunya. Hal ini dimaksudkan agar tujuan dari adzan tersebut tidak sia-sia."

---

637 HR. Ibnu Majah (734). Al Albani menyebutkan hadits ini dalam kitab *Shahih Ibnu Majah* (1/123) Dia berkata, "Hadits ini *shahih*."

638 Ibnu Al Mundzir menyebutkannya dalam kitab *Al Ijma'* (hal. 20).

Kedua, bahwa adzan Shubuh itu disyariatkan untuk dikumandangkan sebelum masuk waktunya. Ini adalah pendapat malik, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan Ishaq. Namun, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan Muhammad bin Al Hasan melarang hal tersebut.

Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa Bilal mengumandangkan adzan Shubuh sebelum masuk waktu Shubuh. Lalu, Rasulullah memerintahkannya untuk mengulangnya, maka Bilal pun berseru, 'Ketahuilah, hamba Allah sedang tidur. Ketahuilah, hamba Allah sedang tidur.'[639]

Dari Bilal bahwa Rasulullah pernah berkata kepadanya, "*Janganlah kamu mengumandangkan adzan hingga telah jelas masuk waktu shalat bagimu seperti ini.*" Beliau terlihat membentangkan lengannya.[640] Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud.

Sekelompok ahli hadits berkata, "Jika terdapat dua orang muadzin, salah seorang dari mereka mengumandangkan adzan sebelum terbit Fajar, sedangkan yang lain setelahnya, maka hal itu diperbolehkan. Karena, adzan sebelum waktu Fajar membuat tujuan dari adzan itu hilang, yaitu berupa pemberitahuan tentang waktu shalat.

Jadi, hal itu (adzan sebelum masa waktu shalat) tidak diperbolehkan, seperti shalat-shalat lainnya. Kecuali, jika dia memiliki dua orang muadzin, di mana tujuan berupa pemberitahuan waktu shalat dapat dicapai oleh salah seorang muadzin tersebut, seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah.

Kami sependapat dengan sabda Rasulullah,

إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَذِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ.

"*Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan di waktu malam.. Maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummu Maktum mengumandangkan adzan.*"[641] (*Muttafaq 'Alaih*)

Hal ini menunjukkan bahwa Bilal selalu melakukan hal tersebut, sedangkan Rasulullah menetapkan (membolehkan) hal tersebut bagi Bilal

---

639 HR. Abu Daud (1/ح/532), dan Al Albani menganggapnya *shahih.*

640 HR. Abu Daud (1\ح 534). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih.*"

641 HR. Al Bukhari (2/ح 622,623/*Fath Al Bari*) dan Muslim (2/768/38).

dan tidak melarangnya. Jadi, telah ditetapkan mengenai diperbolehkannya hal tersebut.

Ziyad bin Al Harits Ash-Shuda`i meriwayatkan, dia berkata, "Pada adzan pertama Shubuh Rasulullah memerintahkan kepadaku untuk mengumandangkan adzan, maka aku pun mengumandangkan adzan." Aku bertanya, "Apakah aku juga yang mengumandangkan *iqamah*, wahai Rasulullah?" Beliau lalu melihat ke arah timur dan berkata, "Tidak." Ketika Fajar terbit beliau turun hingga terlihat jelas. Beliau berpaling mengarah kepadaku dengan diikuti oleh para sahabatnya. Beliau kemudian berwudhu. Ketika Bilal hendak mengumandangkan *iqamah*, Rasulullah berkata,

إِنَّ أَخَا صُدَاءٍ قَدْ أَذَّنَ وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ قَالَ: فَأَقَمْتُ.

"*Sesungguhnya saudara Shuda` telah mengumandangkan adzan. Siapa yang mengumandangkan adzan maka dia pula yang mengumandangkan iqamah.*" Dia berkata, "Maka aku pun mengumandangkan *iqamah*."[642] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

Demikianlah, Rasulullah telah memerintahkan kepadanya untuk mengumandangkan adzan sebelum terbit Fajar. Ini merupakan bukti bagi orang yang berpendapat bahwa adzan dua kali diperbolehkan jika terdapat dua orang muadzin, karena Ziyad adalah orang yang mengumandangkan salah satu adzan tersebut.

Mengenai hadits Ibnu Umar yang dijadikan hujjah oleh mereka dikomentari Abu Daud. Dia berkata, "Tidak ada yang meriwayatkannya selain Hammad bin Salamah. Hammad bin Zaid dan Ad-Darawardi meriwayatkannya, namun keduanya menyelisihinya." Keduanya berkata, "Muadzinnya Umar." Ini adalah pendapat yang lebih *shahih*. Ali bin Al-Madini berkata, "Dia telah berbuat kesalahan." Maksudnya adalah Hammad. At-Tirmidzi berkata, "Dia adalah orang yang tidak terpelihara."

Ucapan mereka yang lain dikatakan oleh Ibnu Abdil Barr, "Adzan tidak dilakukan, dan hadits tersebut tidak dapat dijadikan hujjah, karena

---

642 HR. Abu Daud (514), At-Tirmidzi (199), Ibnu Majah (717), Ahmad dalam *Musnad*-nya (4/169). Syaikh Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if*."

hadits tersebut *dha'if* dan *maqthu'*. Dikhususkan hanya waktu Fajar saja karena waktu Fajar adalah waktu tidur, sehingga adzan tersebut dimaksudkan untuk memberikan peringatan kepada orang-orang agar mereka bersiap-siap melakukan shalat. Hal seperti ini tidak diperbolehkan pada shalat-shalat lainnya.

Telah kami riwayatkan dalam sebuah hadits bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ لِيَنْتَبِهَ نَائِمُكُمْ، وَيَرْجِعَ قَائِمُكُمْ.

"Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan di malam hari untuk membangunkan orang yang tidur diantara kalian dan agar orang yang shalat diantara kalian kembali."[643] (HR. Abu Daud)

Tidak diperbolehkan adzan dikumandangkan sangat jauh dari waktu shalat, jika memang maksud dari adzan tersebut seperti yang telah kami sebutkan, sehingga maksud dari tujuan adzan tersebut menjadi hilang. Telah diriwayatkan bahwa antara adzan yang dikumandangkan oleh Bilal dengan adzannya Ibnu Ummi Maktum adalah ketika turunnya ini (Maktum) dan naiknya itu (Bilal).

Disunahkan untuk tidak mengumandangkan adzan sebelum Fajar, kecuali jika ada muadzin lain yang akan mengumandangkan adzan jika waktu Shubuh telah masuk. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Bilal dan Ibnu Maktum, sebagai bentuk sikap mengikuti perintah Rasulullah. Karena, jika tidak seperti itu maka tujuan berupa pemberitahuan telah masuknya waktu shalat dengan adzan itu tidak tercapai. Jika terdapat dua orang muadzin maka tercapailah tujuan berupa pemberitahuan waktu shalat dengan adzan yang kedua dan kedekatannya dengan kumandang adzan yang pertama.

Pasal: Bagi orang yang mengumandangkan adzan sebelum masuk waktunya shalat hendaknya mengumandangkan adzan dalam satu malam (malam itu juga). Hal itu dimaksudkan agar orang-orang mengetahui bahwa hal itu merupakan kebiasaan sang muadzin, sehingga mereka mengetahui waktu shalat dengan adzannya itu. Jangan terkadang

---

643 HR. Abu Daud dengan hadits yang sama (2/ح 2347) dan An-Nasa'i dengan lafaznya (2/11)(4/148) dari hadits Ibnu Mas'ud dan sanadnya *shahih*.

mengumandangkan adzan pada waktunya, dan terkadang sebelum masuk waktu, sehingga orang-orang menjadi bingung dan terkecoh dengan adzan tersebut.

Dan, bisa jadi sebagian orang yang mendengar adzan Shubuh tersebut akan mengerjakan shalat Shubuh karena mendengar adzan tersebut, padahal waktunya belum masuk. Bisa jadi hal itu juga dapat membuat orang tidak jadi sahur dan orang yang hendak melakukan shalat sunah tidak jadi melakukan shalat sunah karena adzannya itu.

Orang yang mengetahui pun tidak dapat mengambil faidah dari adzan tersebut, karena dia bingung terhadap dua kemungkinan. Oleh karena itu, jangan terlalu lebih awal mengumandangkan adzan sewaktu-waktu, sementara pada kesempatan lain adzan tersebut dimundurkan waktunya. Sehingga, orang tidak mengetahui waktu shalat dengan adzannya itu dan membuat faidah adzan menjadi sedikit.

Pasal: Sebagian sahabat kami berpendapat diperbolehkan mengumandangkan adzan shalat Fajar (Shubuh) setelah masuk pertengahan malam. Ini merupakan madzhab Asy-Syafi'i. Karena, waktu tersebut —berdasarkan pendapat yang terpilih— telah dianggap diluar waktu Isya. Waktu tersebut dianggap telah masuk waktu bertolak dari Muzdalifah, waktu melontar jumrah, dan melakukan thawaf ziarah.

Al Atsram telah meriwayatkan dari Jabir. Dia berkata, "Muadzin masjid Damaskus mengumandangkan adzan shalat Shubuh pada waktu malam, yang lamanya seperti lamanya perjalanan orang yang berkendaraan menempuh jarak enam mil. Makhul tidak mengingkari hal tersebut dan tidak memberikan komentar apapun."

Pasal: Dimakruhkan mengumandangkan adzan sebelum Fajar pada bulan Ramadhan.

Ahmad menyatakan hal tersebut pada riwayat jama'ah. Hal itu dimaksudkan agar orang-orang tidak terkecoh dengan adzan tersebut, sehingga mereka bergegas meninggalkan santap sahur mereka. Bisa jadi hal ini tidak dimakruhkan bagi orang yang telah mengetahui bahwa adzan sebelum Fajar sudah menjadi kebiasaan muadzin yang mengumandangkan adzan di waktu malam. Alasannya adalah karena Bilal sendiri pernah melakukan hal tersebut, dengan dalil dari hadits Rasulullah, "*Bilal mengumandangkan adzan di waktu malam, maka makan dan minumlah kalian hingga Ibnu Ummi Maktum*

mengumandangkan adzan." Rasulullah pun bersabda,

لاَ يَمْنَعُكُمْ مِنْ سُحُورِكُمْ أَذَانُ بِلاَلٍ، فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ لِيَنْتَبِهَ نَائِمُكُمْ، وَيَرْجِعَ قَائِمُكُمْ.

"Janganlah adzannya Bilal mencegah kalian untuk menyantap makanan sahur kalian. Dia (Bilal) mengumandangkan adzan di waktu malam untuk membangunkan orang yang masih tidur di antara kalian dan agar orang yang shalat diantara kalian kembali (ke rumah mereka)."[644]

Pasal: Disunahkan mengumandangkan adzan pada awal waktu shalat, untuk memberitahukan kepada orang-orang mengenai waktu shalat. Sehingga, mereka dapat bersiap-siap untuk mengerjakan shalat. Jabir bin Samurah meriwayatkan, dia berkata,

كَانَ بِلاَلٌ لاَ يُؤَخِّرُ الأَذَانَ عَنِ الْوَقْتِ، وَرُبَّمَا أَخَّرَ الإِقَامَةَ شَيْئًا.

"Bilal tidak mengakhirkan adzan dari waktunya, namun mungkin dia mengakhirkan (memundurkan) sedikit waktu *iqamah*."[645] (HR. Ibnu Majah)

Pada sebuah riwayat dia berkata, "Bilal mengumandangkan adzan jika matahari telah condong, dia tidak mengakhirkannya. Dia tidak mengumandangkan *iqamah* hingga Nabi keluar (dari rumahnya). Jika beliau keluar maka dia (Bilal) langsung mengumandangkan adzan ketika melihat beliau (keluar).[646] (HR. Ahmad dalam *Al Musnad*)

Disunahkan untuk memisahkan antara waktu adzan dan *iqamah* dengan ukuran wudhu dan shalat dua rakaat. hal itu dimaksudkan agar orang-orang dapat bersiap-siap. Sedangkan untuk waktu Maghrib keduanya dipisahkan dengan ukuran duduk sebentar. Diriwayatkan dari Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i bahwa memisahkan waktu adzan dan *iqamah* itu tidak disunnahkan pada shalat Maghrib.

Kami sependapat dengan yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad

---

644 HR. Al Bukhari (2/ج 621/*Fath Al Bari*), Muslim (2/768/39), dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (1/386,392,435).

645 HR. Ibnu Majah (1/ج 713). Al Albani mengatakan, "Hadits ini *hasan*."

646 HR. Ahmad (5/91).

dalam kitab *Musnad*-nya dengan sanad dari Ubay bin Ka'ab. Dia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "*Wahai Bilal, Buatlah jarak antara adzan dan iqamahmu berupa nafas (beberapa saat) sehingga orang yang makan dapat menyelesaikan makanannya dengan perlahan-lahan dan (orang yang buang hajat) dapat membuang air (menyelesaikan hajatnya) dengan perlahan-lahan pula.*"[647]

Dari Jabir bin Abdullah, bahwasanya Rasulullah berkata kepada Bilal,

إِجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الآكِلُ مِنْ أَكْلِهِ، وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ، وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ.

"*Buatlah jarak antara adzan dan iqamahmu berupa seukuran yang dapat membuat orang yang sedang makan dapat menyelesaikan makanannya, orang yang minum dapat menghabiskan minumannya, dan orang yang buang hajat (dapat menyelesaikan hajatnya) jika dia telah masuk (WC) untuk buang hajat.*"[648] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

Tamam meriwayatkan dalam kitab *Fawaid*-nya dengan sanaddari Abu Hurairah, bahwasanya Rasulullah bersabda, "*Duduknya seorang muadzin antara adzan dan iqamah saat shalat Maghrib adalah sunah.*"[649]

Ishaq bin Manshur berkata, "Aku melihat Ahmad pergi (ke masjid) saat Maghrib. Ketika dia telah sampai di tempat shaf shalat, muadzin telah mengumandangkan adzan, maka dia pun duduk." Al Khalal meriwayatkan dengan sanad dari Abdurrahman bin Abi Laila,

---

647 HR. Abdullah bin Ahmmad dalam kitab *Ziyadah*-nya (5/143) dalam kitab *Musnad Imam Ahmad.* Al Haitsami menyebutkannya di dalam kitab *Al-Majma'* (2/4) dari penambahan-penambahan Abdullah dari riwayat Abu Al Jauza, dari Ubay. Dia tidak mendengar darinya.

648 HR. At-Tirmidzi (1/ح 195,196). Syaikh Ahmad Syakir dan Al Albani menganggap hadits ini *dha'if.*

649 HR. Ad-Dailami dalam kitab *Musnad Al Firdaus* (2/275). Di dalamnya tercantum kata "imam" sebagai ganti dari kata "muadzin". Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Adh-Dha'ifah* (1196) dengan lafazhnya. Dia berkata, "Hadits ini *dha'if.*"

bahwasanya Rasulullah datang, sedangkan Bilal sedang mengumandangkan adzan, lalu beliau pun duduk."

Ahmad berkata, "Seseorang hendaknya duduk seperti lamanya shalat dua rakaat jika adzan Maghrib telah dikumandangkan." Ada yang bertanya, "Riwayat dari mana?" Dia berkata, "Dari hadits Anas dan yang lainnya disebutkan, 'Para sahabat Rasulullah jika muadzin telah mengumandangkan adzan mereka mempercepat langkah mereka dan mengerjakan shalat dua rakaat'."[650]

Karena adzan disyariatkan sebagai pemberitahuan waktu shalat, maka disunnahkan untuk menunggu orang-orang hingga mereka dapat melakukan shalat dan bersiap-siap. Adzan merupakan petunjuk seluruh shalat.

126. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Abu Abdullah tidak suka mengumandangkan adzan kecuali dalam keadaan suci. Jika dia mengumandangkan adzan dalam keadaan junub (tidak suci) maka dia akan mengulang adzan tersebut."

Yang dianjurkan dari seorang muadzin adalah hendaknya dia berada dalam keadaan suci dari hadits kecil dan jinabah secara keseluruhan. Hal ini seperti yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah bersabda,

لاَ يُؤَذِّنُ إِلاَّ مُتَوَضِّئٌ.

"*Janganlah mengumandangkan adzan kecuali orang yang telah berwudhu.*"[651] (HR. At-Tirmidzi)

Diriwayatkan oleh Abu Hurairah secara *mauquf*, ini adalah pendapat yang lebih *shahih* dari pendapat yang mengatakan *marfu'*, bahwa jika mengumandangkan adzan dalam keadaan hadats maka hal itu diperbolehkan. Karena, adzan tidak seperti membaca Al Qur`an.

---

[650] HR. Al Bukhari (1/ح 503/*Fath Al Bari*)(2/ح 625/*Fath Al Bari*), Muslim (1/573/303), dan Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya (3/280).

[651] HR. At-Tirmidzi (1/ح 300). Ini adalah hadits yang sanadnya *dha'if*. Di dalamnya terdapat Muawiyah bin Yahya Ash-Shadafi. Al Hafizh berkata di dalam kitab *At-Taqrib*, "Hadits ini *dha'if*."

Selain itu, tidak disyaratkan bersuci dalam mengumandangkan adzan. Jika mengumandangkan adzan, maka hukumnya ada dua: *Pertama*, adzannya itu tidak diterima. Ini adalah pendapat Ishaq. *Kedua*, adzannya diterima.

Abu Al Hasan Al Amidi berkata, "Ini adalah seperti yang dinashkan (ditetapkan) dari Ahmad, dan pendapat ini juga adalah pendapat mayoritas ulama. Karena itu merupakan salah satu hadats, maka hal itu tidak mencegah keshahihannya (keabsahan adzan), seperti hukum yang lainnya.

Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Wail bin Hajar, bahwa Rasulullah bersabda, "*Adalah hak dan sunah bagi seseorang untuk tidak mengumandangkan adzan kecuali dia dalam keadaan suci.*"[652] Selain itu, karena adzan disyariatkan untuk shalat, sehingga dia hukumnya seperti hukum membaca Al Qur`an dan menyampaikan khutbah.

Pasal: Adzan tidak sah kecuali jika dilakukan oleh seorang muslim yang berakal dan seorang pria. Adapun orang kafir dan gila tidak sah mengumandangkan adzan, karena keduanya tidak wajib melakukan ibadah. Adzan seorang wanita juga tidak dianggap (tidak diterima), karena dia bukanlah orang yang disyariatkan untuk mengumandangkan adzan.

Jadi, wanita itu hukumnya sama dengan orang gila. Adzan tidak boleh juga dilakukan oleh seorang banci, karena dia tidak diketahui apakah dia seorang pria. Ini semua merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di dalamnya.

Kemudian, apakah disyaratkan pula sikap adil dan dewasa agar adzan dapat diterima? Mengenai anak-anak, ada dua riwayat, dan ada dua pendapat mengenai orang fasik. *Pertama*, disyaratkan sikap adil dan dewasa, sehingga shalat anak kecil dan fasik tidak diterima. Karena, adzan disyariatkan untuk memberitahukan waktu shalat, sedangkan

---

[652] HR. Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/392,397) dari hadits Wail. HR. putranya Abdul Jabbar, dari ayahnya secara *mursal*. Al Albani berkata dalam kitab *Al Irwa`* (222), "Dalam sanadnya terdapat Al Harits bin Utbah, dia tidak dikenal." Sebagaimana hadits ini juga terdapat dalam kitab *Al Jarh wa At-Ta'dil* (1/2/85). Al Hafizh berkata pada halaman 76, "Sanadnya *hasan*, akan tetapi ada yang terputus."

syariat itu tidak dianggap sampai melalui keduanya, karena keduanya tidak dapat diterima berita dan riwayatnya. Selain itu, karena telah diriwayatkan pula sebuah hadits,

لِيُؤَذِّنْ لَكُمْ خِيَارُكُمْ.

"*Hendaknya orang-orang terpilih dari kalianlah yang mengumandangkan adzan.*"[653]

Kedua, adzannya dapat diterima. Ini adalah pendapat Atha`, Asy-Sya'bi, Ibnu Abi Laila, dan Asy-Syafi'i. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dengan sanadnya, dari Abdullah bin Abi Bakar, dari Anas, dia berkata, "Paman-pamanku memerintahkan kepadaku untuk mengumandangkan adzan untuk mereka, sedangkan aku (saat itu) masih kanak-kanak dan aku belum bermimpi (dewasa). Anas bin Malik menyaksikan hal itu, namun dia tidak mengingkarinya."

Ini merupakan riwayat yang jelas, tidak sama, dan Anas tidak mengingkarinya. Sehingga, ini menjadi sebuah ijma' (kesepakatan). Selain itu, karena dia adalah seorang anak laki-laki yang shalatnya dianggap sah, maka adzannya itu dapat diterima, sama seperti orang yang adil dan baligh. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai diterimanya adzan orang yang keadaannya (fasik atau tidak) masih tidak jelas (tertutup). Akan tetapi, yang diperselisihkan adalah orang yang telah jelas kefasikannya.

Lebih dianjurkan jika yang mengumandangkan adzan adalah orang yang adil, amanah, dan baligh. Karena, dia merupakan orang yang dapat dipercaya dalam shalat dan puasanya. Orang seperti ini tidak mungkin akan menipu orang-orang dengan adzannya, di mana dia memang bukan orang yang seperti itu. Selain itu, karena dia juga mengumandangkan adzan di atas tempat yang tinggi, sehingga tidak mungkin dia melihat hal-hal yang dilarang (aurat).

Mengenai adzan yang dinyanyikan terdapat dua pendapat: *Pertama*, adzannya itu sah, karena tujuan dari adzan tercapai, sama seperti adzan yang tidak dilagukan (didendangkan). *Kedua*, tidak sah sebagaimana

---

[653] HR. Ibnu majah (1/ح 222) dan Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/426). Al Albani menganggapnya *dha'if*.

yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dengan sanadnya, dari Ibnu Abbas. Dia berkata, "Rasulullah memiliki seorang muadzin yang suka melagukan adzan." Lalu, Rasulullah berkata, "*Sesungguhnya adzan itu mudah dan singkat. Jika adzanmu mudah dan singkat (maka adzanlah), namun jika tidak maka janganlah kamu mengumandangkan adzan.*"[654]

Pasal: Lebih dianjurkan jika yang melakukan adzan adalah orang yang dapat melihat (tidak buta). Karena, orang buta itu biasanya tidak mengetahui waktu, atau bisa jadi salah dalam menentukan waktu shalat. Namun, jika orang buta mengumandangkan adzan maka adzannya itu tetap dianggap sah. Ibnu Ummi Maktum mengumandangkan adzan untuk Rasululah.

Ibnu Amru berkata, "Seseorang yang buta tidak boleh menyerukan adzan hingga ada yang mengatakan kepadanya, 'Kamu telah memasuki waktu pagi, kamu telah memasuki waktu pagi'."[655] (HR. Al Bukhari)

Lebih dianjurkan jika orang buta tersebut ditemani oleh orang yang dapat melihat untuk memberitahukan perihal waktu shalat kepadanya. Atau, hendaknya dia mengumandangkan adzan setelah orang yang dapat melihat (tidak buta) mengumandangkan adzan. Hal tersebut seperti yang dilakukan oleh Ibnu Ummi Maktum yang mengumandangkan adzan setelah Bilal mengumandangkan adzan.

Lebih dianjurkan pula jika seorang muadzin mengetahui secara pasti waktu-waktu shalat agar dia dapat mengumandangkan adzan di awal waktu. Jika dia tidak mengetahui waktu-waktu shalat maka bisa jadi dia akan melakukan kesalahan atau kekeliruan. Jika orang yang bodoh mengumandangkan adzan maka adzannya itu dianggap sah. Jika orang yang buta saja adzannya dinyatakan sah maka orang yang bodoh lebih utama untuk dinyatakan keabsahan adzannya.

Disunahkan jika yang mengumandangkan adzan memiliki suara yang keras dan merdu. Rasulullah memilih Abu Mahdzurah untuk mengumandangkan adzan, karena dia memiliki suara yang keras. Di

---

[654] HR. Ad-Daruquthni (1/239) dan Ibnul Jauzi dalam kitab *Al Maudhu'at* (2/87). Dia mengatakan bahwa Ibnu Hibban berkata, "Hadits ini tidak memiliki dasar dari Rasulullah, sedangkan Ishaq tidak mungkin berhujjah dengan hadits ini dan dengan riwayat darinya, kecuali hanya untuk mengambil pelajaran darinya saja."

[655] HR. Ibnu Majah (1/ج 750), sanadnya *dha'if*. Al Albani menganggapnya *dha'if*.

dalam hadits Abdullah bin Zaid disebutkan bahwa Rasulullah pernah berkata kepadanya, "*Sampaikanlah adzan itu kepada Bilal, sesungguhnya dia memiliki suara yang lebih keras darimu.*" Disunahkan pula jika seorang muadzin adalah orang yang memiliki suara yang bagus, karena hal itu dapat menggugah hati orang yang mendengarnya.

Pasal: Tidak diperbolehkan menerima upah atas adzan yang dikumandangkan, sesuai dengan pendapat madzhab ini secara zhahir. Al Qasim bin Abdurrahman, Al Auza'i, *Ashhab Ar-Ra'yi*, dan Ibnu Al Mundzir tidak menghukumi makruh upah bagi seorang muadzin. Karena, Rasulullah pernah berkata keapda Utsman bin Abil Ash,

وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لاَ يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا.

"*Angkatlah seorang muadzin yang tidak mengambil upah atas adzannya.*"[656] (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi) At-Tirmidzi menilai hadits ini *hasan*.

Alasannya adalah karena adzan merupakan cara untuk bertaqarrub kepada Allah bagi pelakunya. Adzan ini tidak sah kecuali jika dilakukan oleh seorang muslim. Dia tidak boleh menjadikan adzan sebagai lahan untuk mencari upah, seperti halnya kepemimpinan (imamah).

Diriwayatkan dari Ahmad mengenai riwayat yang lain, "Diperbolehkan menerima upah dari adzan." Malik dan sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i memberikan keringanan mengenai hal ini. Karena, adzan merupakan amal yang diketahui sifatnya dan diperbolehkan mendapatkan rezeki darinya. Sehingga, menerima upah melalui adzan diperbolehkan, seperti pekerjaan-pekerjaan lainnya.

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai dipebolehkannya menerima upah atas adzan. Ini merupakan pendapat Al Auza'i dan Asy-Syafi'i. Karena, kaum muslim membutuhkan adzan, dan bisa jadi tidak ada orang yang mau melakukannya. Jika tidak dibayar maka akan menyebabkan tidak adanya orang yang mau mengumandangkan adzan.

---

[656] HR. Abu Daud (1/ح 531), Ibnu Majah (1/ح 714), An-Nasa'i (1/109), Al Hakim (1/199,200), Baihaqi (1/429), dan Ahmad (4/21,217). Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Al Irwa'* (1492). Dia berkata, "*Shahih.*"

Seorang pemimpin sendiri diberikan rezeki (upah) dari harta rampasan perang, karena seorang pemimpin adalah yang mengatur berbagai kemaslahatan orang banyak. Upah ini seperti upah-upah yang diterima oleh para hakim dan orang-orang yang ikut dalam peperangan. Jika ada orang yang mau dengan ikhlas melakukan adzan, maka tidak perlu memberikan upah, karena hal itu tidak perlu.

Pasal: Hendaknya orang yang mengumandangkan *iqamah* adalah orang yang mengumandangkan adzan. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. Abu Hanifah dan Malik mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara orang tersebut yang melakukannya atau yang lainnya. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud di dalam hadits Abdullah bin Zaid. Di mana dia bermimpi melakukan adzan, lalu datang Rasulullah dan memberitahukan mimpinya itu kepada beliau. Beliau bersabda, "*Sampaikanlah kepada Bilal.*" Maka, dia pun menyampaikan lafazh adzan (dalam mimpinya itu) kepada Bilal. Bilal kemudian mengumandangkan adzan. Abdullah berkata, "Aku juga memimpikannya, dan aku ingin melakukannya." Beliau lalu berkata, "*Kumandangkanlah iqamah olehmu.*"[657]

Alasannya, karena meski berbeda orang, namun tujuan dari *iqamah* dapat tercapai. Hukumnya sama jika kedua orang tersebut bersama-sama mengumandangkannya.

Kami sependapat dengan sabda Rasulullah di dalam hadits Ziyad bin Al Harits Ash-Shuda`i, "*Saudara Shuda` mengumandangkan adzan. Barangsiapa yang mengumandangkan adzan maka dialah yang mengumandangkan iqamah.*" Alasannya adalah karena keduanya adalah termasuk amal berupa dzikir yang mengawali shalat. Oleh karena itu keduanya disunahkan dilakukan oleh satu orang, seperti halnya dua khutbah. Apa yang mereka sebutkan itu menunjukkan bahwa memang hal ini diperbolehkan, sedangkan yang lain menunjukkan kemubahan.

Jika ada seorang muadzin telah mengumandangkan adzan, dan dia juga hendak mengumandangkan *iqamah*. Ahmad berkata mengenai hal ini, "Jika adzan diulang seperti yang dilakukan oleh Abu mahdzurah, maka hal itu diperbolehkan. Sebagimana yang diriwayatkan oleh Abdul Aziz bin Rafi yang mengatakan, 'Aku melihat ada seseorang mengumandangkan adzan sebelum Abu Mahdzurah'." Dia mengatakan,

---

[657] HR. Abu Daud (1/ج 512). Al Albani berkata, "Hadits ini *dha'if*."

"Lalu, Abu Mahdzurah pun datang dan mengumandangkan adzan. Setelah itu dia mengumandangkan *iqamah*." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Atsram.

Jika mengumandangkan *iqamah* tanpa mengulang, maka hal itu diperbolehkan. Pendapat ini diutarakan oleh Malik, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan *Ashhab Ar-Ra`yi*, sebagaimana yang mereka sebutkan dari hadits Abdullah bin Zaid.

Pasal: Disunahkan jika mengumandangkan *iqamah* di tempat yang sama dengan tempat adzan dikumandangkan. Ahmad berkata, "Yang paling aku sukai adalah mengumandangkan adzan di tempatnya (adzan). Tidak ada riwayat yang sampai kepadaku mengenai hal ini selain hadits Bilal, "Janganlah kamu mendahuluiku dengan ucapan 'amin'."[658] Artinya, jika dia mengumandangkan adzan di tempat dia shalat, maka dia tidak akan khawatir akan kehilangan kesempatan untuk mengucapkan 'amin' (setelah Al Faatihah). Karena, Rasulullah melakukan takbir setelah dia (Bilal) selesai mengumandangkan *iqamah*.

Iqamah sendiri disyariatkan dengan tujuan untuk pemberitahuan. Jadi, ia disyariatkan dilakukan di tempatnya (adzan). Hal itu dimaksudkan agar tujuan berupa pemberitahuan shalat dapat tercapai. Hal ini sesuai dengan dalil dari hadits Abdullah bin Umar, dia berkata, "Kami semua jika mendengar *iqamah* maka kami berwudhu dan pergi untuk melakukan shalat." Kecuali, jika adzan dikumandangkan di atas menara atau tempat yang jauh dari masjid, maka *iqamah* hendaknya dilakukan tidak di tempat adzan tersebut. Hal itu dimaksudkan agar orang yang mengumandangkan *iqamah* tersebut tidak kehilangan sebagian rakaat shalat.

Pasal: Hendaknya tidak mengumandangkan *iqamah* hingga diberikan izin (diperkenankan) oleh imam. Bilal sendiri selalu meminta izin kepada Rasulullah. Pada hadits Ziyad bin Al Harits Ash-Shuda``i disebutkan, bahwasanya dia berkata, "Aku bertanya kepada Rasulullah, 'Apakah aku sudah boleh mengumandangkan *iqamah*?'."

---

[658] HR. Abu Daud (1/ج 937). Al Albani menganggapnya *dha'if.* Diriwayatkan pula oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/15), Al Hakim (1/219), Baihaqi dalam *As-Sunan* (2/23,56). Al-Haitsami menyebutkan hadits ini di dalam kitab *Majma' Az-Zawa`id* (2/113). Dia berkata, "Ath-Thabrani meriwayatkannya di dalam kitab *Al Kabir*, dan *rijal* haditsnya *tsiqah*."

Abu Hafsh meriwayatkan dengan sanadnya dari Ali, dia berkata,

الْمُؤَذِّنُ أَمْلَكُ بِالْأَذَانِ وَالْإِمَامُ أَمْلَكُ بِالْإِقَامَةِ.

"Seorang muadzin lebih berhak atas adzan dan imam lebih berhak atas *iqamah*."[659]

127. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Siapa saja yang melakukan shalat tanpa adzan dan *iqamah*, maka kami membencinya atas perbuatannya itu, dan dia tidak harus mengulangi shalatnya itu."

Makruh hukumnya tidak mengumandangkan adzan pada shalat lima waktu, karena Rasulullah sendiri mengerjakan shalat dengan mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Demikian pula para khalifah setelah beliau, Rasulullah memerintahkan untuk mengumandangkan adzan dan *iqamah* tersebut.

Malik bin Al Huwairits berkata, "Aku dan seseorang mendatangi Rasulullah untuk berpamitan kepadanya. Lalu, beliau berkata,

إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ أَحَدُكُمْ وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا.

'Jika masuk waktu shalat maka hendaknya salah seorang dari kalian mengumandangkan adzan dan yang lebih dewasa di antara kalian berdua menjadi imam'."[660] (*Muttafaq 'Alaih*)

Pada zhahir ucapan Al Khiraqi terlihat bahwa adzan hukumnya adalah sunah muakkad, bukan wajib, karena meninggalkan adzan hukumnya makruh. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Alasannya adalah karena adzan merupakan seruan untuk mengerjakan shalat. Adzan ini seperti ucapan "*ash-shalatu jami'ah* (shalatlah secara berjamaah)."

Abu Bakar bin Abdul Aziz berkata, "Adzan termasuk fardhu

---

659 HR. Abu Daud (514) dengan hadits yang sama. Al Albani menganggapnya *dha'if*. Diriwayatkan pula oleh Ibnu Addy (4/12). Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Dha'if Al Jami'* (5913). Dia berkata, "Hadits ini *dha'if*."

660 HR. Al Bukhari (2/ج 628) dan Muslim (1/466/293). Lafazhnya adalah milik Muslim.

kifayah." Ini adalah pendapat mayoritas sahabat kami dan sebagian sahabat Malik.

Atha`, Mujahid, dan Al Auza'i berkata, "Hukumnya adalah fardhu, karena Rasulullah memerintahkan kepada Malik dan para sahabatnya. Beliau, para khalifah, dan para sahabat beliau selalu melakukannya. Perintah itu sendiri maknanya adalah suatu kewajiban. Dan, dilakukannya hal itu secara terus menerus menjadi bukti akan kewajibannya. Selain itu, karena adzan termasuk syiar Islam yang sangat jelas. Jadi, hukumnya adalah fardhu, seperti halnya jihad."

Sedangkan menurut ucapan sahabat-sahabat kami, "Jika ada yang melakukannya maka gugurlah kewajiban yang lainnya untuk mengumandangkannya. Karena, Bilal mengumandangkan adzan, dan beliau mencukupkan adzan hanya dilakukan olehnya. Jika seseorang mengerjakan shalat tanpa mengumandangkan adzan dan *iqamah*, maka shalatnya tetap sah, sesuai dengan kedua pendapat di atas. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam riwayat dari AlQamah dan Al Aswad. Keduanya berkata, "Kami menemui Abdullah, dia melakukan shalat bersama kami tanpa mengumandangkan adzan dan *iqamah*." (HR. Al Atsram)

Kami tidak mengetahui ada seseorang yang menyelisihi pendapat ini selain Atha`. Dia berkata, "Siapa saja yang lupa mengumandangkan *iqamah* maka hendaknya dia mengulang (shalatnya)."

Al Auza'i pernah berkata, "Shalatnya diulang selama masih dalam waktu shalat. Jika waktu shalat telah berlalu maka tidak ada keharusan untuk mengulanginya." Ini adalah pendapat yang tidak jelas. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat mayoritas ulama, sebagaimana yang telah kami sebutkan. Selain itu, karena *iqamah* adalah salah satu dari dua adzan, jadi shalat tidak menjadi rusak dengan meninggalkannya, seperti hukum yang lainnya.

Pasal: Sahabat-sahabat kami yang mewajibkan adzan, mereka mewajibkannya bagi penduduk daerah perkotaan. Demikian pula yang dikatakan oleh Al Qadhi, dia mengatakan bahwa adzan tidak wajib bagi selain penduduk perkotaan, yaitu para musafir. Malik berkata, "Seruan adzan wajib dilakukan di masjid-masjid besar yang menjadi tempat berkumpul untuk mengerjakan shalat."

Hal itu disebabkan karena hukum asalnya adalah adzan itu

disyariatkan dengan tujuan sebagai pemberitahuan tentang waktu shalat, agar orang-orang berkumpul untuk mengerjakan shalat dan dapat mengikuti shalat berjamaah. Di daerah perkotaan cukup melakukan satu kali adzan saja, jika memang dapat didengar oleh mereka.

Ibnu Uqail berkata, "Cukup mengumandangkan satu adzan saja di suatu tempat, sedangkan jika dikumandangkan *iqamah* maka akan memperoleh ganjaran pahala."

Ahmad berkata mengenai orang yang melaksanakan shalat di rumah, "Dia mendapatkan pahala dengan adzan yang dikumandangkan di daerah perkotaan." Ini adalah pendapat Al-Aswad, Abu Mujliz, Mujahid, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Ikrimah, dan *Ashhab Ar-Ra`yi*.

Maimun bin Mahran, Al Auza'i, dan Malik berkata, "Cukup baginya mengumandangkan *iqamah*." Al Hasan bin Sirin berkata, "Jika dia mau, maka boleh mengumandangkan *iqamah*."

Petunjuk mengenai hal ini adalah bahwa Rasulullah berkata kepada orang yang beliau ajari shalat, "*Jika kamu hendak mengerjakan shalat maka baguskanlah wudhu, menghadap kiblat, kemudian bertakbir.*" Beliau tidak memerintahkan kepada orang itu untuk mengumandangkan adzan. Pada lafazh yang diriwayatkan oleh An-Nasa`i disebutkan, "*Kumandangkanlah iqamah kemudian bertakbirlah.*"[661]

Pada hadits Ibnu Mas'ud disebutkan bahwa yang paling afdhal adalah hendaknya orang yang mengerjakan shalat mengumandangkan adzan dan *iqamah*, kecuali jika dia melakukan qadha shalat atau berada di luar waktu adzan, dia boleh tidak mengeraskan suaranya. Jika berada pada waktunya, dan berada di daerah perkampungan (pelosok) atau yang sejenisnya, maka dianjurkan jika adzan dikumandangkan dengan suara yang keras.

Hal ini sesuai dengan perkataan Abu Sa'id, "Jika kamu sedang berada dengan kambingmu (menggembala) atau dipelosok daerah maka kumandangkan adzan untuk shalat dan keraskanlah suara adzanmu, karena sesungguhnya tidaklah jin, manusia, dan makhluk apapun yang mendengar adzan melainkan dia akan menjadi saksi baginya pada hari kiamat."

Abu Sa'id berkata, "Aku pernah mendengar dari Rasulullah, dari

---

[661] Telah disebutkan pada bab tentang adzan (no. 2/*Mughni*).

Anas, bahwa Rasulullah melakukan serangan (kepada musuh) jika Fajar telah terbit. Jika mendengar adzan maka beliau menghentikan serangan, jika tidak maka beliau meneruskan serangan." Lalu, beliau mendengar seseorang berseru, "*Allahu Akbar, Allahu Akbar.*" Rasulullah berkata, "*Sesuai dengan fitrah.*" Orang itu berseru kembali, "*Asyhadu alla ilaaha illallaah, asyhadu alla ilaaha illallaah* (aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah)." Rasulullah berkata, "*Kamu telah keluar dari api neraka.*" Orang-orang pun memandang ke arah orang itu, ternyata dia adalah pemilik kambing. (HR. Muslim).[662]

Pasal: Orang yang ketinggalan dalam melakukan beberapa shalat lebih dianjurkan jika dia mengumandangkan adzan pertama, kemudian pada setiap shalat yang lain hanya mengumandangkan *iqamah*. Jika tidak mengumandangkan adzan pun tidak menjadi persoalan.

Al Atsram berkata, "Aku pernah mendengar Abu Abdullah bertanya mengenai seseorang yang mengqadha shalat. 'Bagaimana dia mengumandangkan adzan?' lalu dia menyebutkan hadits Husyaim dari Abu Az-Zubair, dari Nafi' bin Jubair, dari Abu Ubaidah bin Abdullah, dari ayahnya, bahwasanya kaum musyrikin pernah membuat Rasulullah tidak melakukan empat waktu shalat saat perang Khandaq. Hingga akhirnya malam pun berakhir, sesuai dengan kehendak Allah.

Dia melanjutkan: Lalu Rasulullah memerintahkan Bilal untuk mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Beliau pun melakukan shalat Zhuhur. Lalu memerintahkan Bilal untuk mengumandangkan *iqamah*. Setelah itu beliau mengerjakan shalat Ashar. Kemudian memerintahkan Bilal untuk mengumandangkan *iqamah*. Setelah itu beliau mengerjakan shalat Maghrib. Dan, memerintahkan Bilal mengumandangkan *iqamah*, lalu beliau mengerjakan shalat Isya."[663]

Abu Abdullah berkata, "Hisyam Ad-Dustuwai tidak mengatakan seperti yang dikatakan oleh Husyaim yang mengumandangkan *iqamah* satu persatu." Aku berkata, "Sepertinya kamu lebih memilih hadits Husyaim?" Dia menjawab, "Ya, itu adalah penambahan. Apakah ada yang membahayakannya? Ini adalah shalat jamaah. Jika dia menetapkan itu seorang diri maka kemubahan hal itu lebih ringan baginya, karena

---

[662] HR. Muslim (1/288/9), dari hadits Anas.

[663] HR. At-Tirmidzi (1/ج 179), An-Nasa'i (2/17,18), dan Ahmad (3555 *Syakir*). Syaikh Ahmad Syakir dan Al Albani menganggapnya *dha'if*.

adzan dan *iqamah* tujuannya adalah sebagai pemberitahuan. Saat seperti ini tidak dibutuhkan pemberitahuan."

Telah diriwayatkan dari Ahmad mengenai seseorang yang tidak melakukan beberapa shalat, lalu diapun mengqadhanya, dia mengumandangkan adzan dan *iqamah* sekali saja, kemudian dia melakukan seluruh shalatnya itu. Dia memudahkan hal itu dan memandangnya sebagai sebuah kebaikan. Asy-Syafi'i pun berkata seperti itu. Ia memilki dua pendapat lain;

Pertama, dia mengumandangkan *iqamah* namun tidak mengumandangkan adzan. Ini adalah pendapat Malik, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id, dia berkata, "Kami terkurung tidak dapat mengerjakan shalat saat perang Khandaq, hingga setelah Maghrib menuju pertengahan malam. Maka Rasulullah pun memanggil Bilal dan memerintahkan untuk mengumandangkan *iqamah* shalat Zhuhur. Setelah itu beliau mengerjakan shalat Zhuhur. Kemudian beliau kembali memerintahkan Bilal untuk mengumandangkan *iqamah.* Setelah itu beliau mengerjakan shalat Ashar.[664] Karena, adzan adalah pemberitahuan waktu shalat, sedangkan waktu shalat telah berlalu.

Kedua, jika mengharapkan agar orang-orang berkumpul maka hendaknya mengumandangkan adzan, namun jika tidak mengharapkan demikian maka hendaknya tidak mengumandangkan adzan. Karena, adzan itu disyariatkan sebagai pemberitahuan (waktu shalat). Jadi, adzan itu tidak disyariatkan kecuali jika dibutuhkan.

Abu Hanifah berkata, "Adzan dan *iqamah* tetap dikumandangkan pada setiap kali shalat, karena sesuatu yang disunnahkan untuk dilaksanakan maka saat mengqadhanya pun disyariatkan pula, seperti sunah-sunah yang lainnya."

Kami sependapat dengan hadits Ibnu Mas'ud yang diriwayatkan oleh Al Atsram, An-Nasa'i, dan yang lainnya. Haditsnya itu mengandung penambahan, sedangkan penambahan itu bersifat *tsiqah* dan dapat diterima. Dari Abu Qatadah, bahwa mereka pernah bersama Rasulullah. Lalu, mereka tidur hingga matahari terbit. Rasulullah pun berkata, "*Wahai Bilal, bangunlah dan kumandangkanlah adzan untuk orang-*

---

[664] HR. Ahmad (3/25) dan Ad-Darimi (1/ح 1524).

orang agar mengerjakan shalat."[665] (*Muttafaq 'Alaih*)

Diriwayatkan pula oleh Imrah bin Hushain, dia berkata, "Rasulullah memerintahkan kepada Bilal untuk mengumandangkan adzan. Lalu, kami pun mengerjakan shalat dua rakaat. kemudian beliau memerintahkan untuk mengumandangkan adzan. Setelah itu kami mengerjakan shalat kembali." (*Muttafaq 'Alaih*)[666]

Kami sependapat dengan pendapat Abu Hanifah, yaitu pada hadits Ibnu Mas'ud dan Abu Sa'id. Selain itu, karena shalat yang kedua juga termasuk shalat yang tertinggal. Sedangkan pada shalat sebelumnya telah dikumandangkan adzan. Jadi, shalat yang kedua kedudukannya seperti satu kesatuan. Perbandingan yang mereka lakukan ini telah ditetapkan dengan hal tersebut.

Pasal: Jika dua shalat digabungkan pada waktu shalat yang pertama maka lebih dianjurkan jika adzan dikumandangkan pada shalat yang pertama, kemudian dilanjutkan dengan *iqamah*. Setelah itu, dikumandangkan *iqamah* yang kedua. Jika kedua shalat itu digabung pada waktu shalat yang kedua, maka kedua shalat itu kedudukannya sama dengan shalat yang tertinggal. Jadi, pada keduanya tidak ditetapkan untuk mengumandangkan adzan. Karena, shalat yang pertama dari kedua shalat tersebut dilakukan di luar waktunya.

Sedangkan shalat yang kedua telah didahului dengan shalat sebelumnya. Jika keduanya dilakukan dengan jamak dengan satu *iqamah*, maka hal itu boleh. Abu Hanifah berkata mengenai dua shalat yang digabungkan (dijamak), "Shalat yang kedua tidak dikumandangkan adzan, karena Ibnu Umar pernah meriwayatkan,

أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِالْمُزْدَلِفَةِ بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ .

'Bahwa dia pernah mengerjakan shalat Maghrib dan Isya bersama

---

665 HR. Al Bukhari (595) dan Muslim (1/472/311) dari hadits Abu Qatadah. Di dalamnya terdapat kalimat "Kemudian Bilal mengumandangkan adzan untuk mengerjakan shalat".

666 HR. Muslim (1/474/312) dari hadits Imran. Aku tidak menemukannya pada hadits Al Bukhari. Diriwayatkan pula oleh Abu Daud (443) dan Ibnu Majah (698) dari hadits Imran. Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

Rasulullah di Muzdalifah dengan satu *iqamah*."[667] Hadits ini *shahih*.

Malik berkata, "Shalat yang pertama cukup dikumandangkan adzan sedangkan shalat yang kedua adzan dan *iqamah*. Karena, shalat yang kedua disyariatkan untuk dikumandangkan adzan, dan shalat itu dilakukan pada waktunya. Oleh karena itu, shalat yang kedua pun dikumandangkan adzan, seperti shalat yang pertama."

Kami berpendapat untuk menggabungkan dua shalat pada waktu shalat yang pertama. Hal ini seperti yang diriwayatkan Jabir,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِعَرَفَةَ وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِمُزْدَلِفَةَ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ.

"Bahwa Rasulullah menjamak (menggabungkan) antara shalat Zhuhur dengan Ashar di Arafah, dan antara shalat Maghrib dan Isya di Muzdalifah dengan satu adzan dan dua *iqamah*."[668] (HR. Muslim)

Karena, shalat yang pertama dilaksanakan sesuai pada waktunya. Sehingga disyariatkan untuk mengumandangkan adzan, seperti halnya jika tidak menjamak kedua shalat tersebut. Adapun jika menjamak dua shalat pada waktu shalat yang kedua, Ibnu Umar meriwayatkan, "Bahwa Rasulullah menjamak antara shalat Maghrib dan Isya di daerah Jamak (Muzdalifah), masing-masing dari kedua shalat tersebut dikumandangkan *iqamah*.[669] (HR. Al Bukhari)

---

[667] HR. Abu Daud (1929, 1930) dengan penbahan "pada setiap shalat". Dan, diriwayatkan pula oleh An-Nasa`i (2/16). Al Albani berkata, "Hadits ini *shahih*."

[668] HR. Muslim (1/890,891/147) dengan penambahan "pada setiap shalat", dan An-Nasa`i (2/16). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[669] HR. Al Bukhari (3/ج 1673/*Fath Al Bari*). Jama' adalah daerah Muzdalifah. Dinamakan daerah Jama' karena di tempat tersebut Adam bertemu kembali dengan Hawa dan mereka kembali berdekatan di sana. Qatadah meriwayatkan bahwa daerah tersebut disebut Jama' karena di sanalah Rasulullah menjamak dua shalat. Ada yang mengatakan bahwa daerah tersebut dinamakan sesuai dengan perbuatan penduduk setempat, karena mereka berkumpul di sana dan mendekatkan diri kepada Allah dengan cara melakukan wukuf di sana. Dikutip dari kitab *Fath Al Bari*.

Jika menjamak kedua shalat tersebut dengan satu *iqamah* maka hal itu tidak mengapa, sesuai dengan isi hadits yang lain. Selain itu, karena shalat yang pertama dilaksanakan tidak pada waktunya, sehingga dia seperti shalat yang tertinggal (tidak dilaksanakan). Sedangkan shalat yang kedua tersebut didahului dengan shalat yang pertama, sehingga tidak disyariatkan untuk mengumandangkan adzan, seperti shalat kedua yang merupakan shalat yang tidak dilaksanakan.

Pendapat Malik berbeda dengan hadits yang *shahih*. Dia telah meriwayatkan hadits tersebut dalam kitab *Muwatha`*-nya,[670] sedangkan dia berpendapat lain dengan hadits tersebut.

Pasal: Disyariatkan mengumandangkan adzan bagi seorang pemimpin dan sejenisnya yang melakukan perjalanan, menurut pendapat mayoritas ulama. Ibnu Umar sendiri mengumandangkan *iqamah* pada setiap shalat, kecuali shalat Shubuh, di mana pada shalat tersebut dia mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Dia berkata, "Sesungguhnya adzan itu dilakukan oleh seorang pemimpin, sedangkan *iqamah* bagi orang yang mengumpulkan orang-orang."

Disebutkan pada riwayat darinya bahwa dia tidak mengumandangkan *iqamah* di daerah di mana shalat dilaksanakan. Dari Ali, dia berkata, "Jika mau dia boleh mengumandangkan adzan dan *iqamah*, jika mau dia boleh hanya mengumandangkan *iqamah*." Urwah dan Ats-Tsauri juga berkata seperti itu. Al Hasan dan Ibnu Sirin mengatakan bahwa *iqamah* yang dikumandangkan akan mendatangkan pahala baginya.

Ibrahim berkata mengenai orang-orang yang melakukan perjalanan, "Jika mereka memiliki rekan maka kumandangkanlah adzan dan *iqamah*. Jika dia hanya seorang diri maka cukuplah mengumandangkan adzan untuk mengerjakan shalat."

Kami berpendapat bahwa Rasulullah mengumandangkan adzan saat tidak bepergian ataupun ketika berpergian. Kami telah menyebutkan hal itu pada hadits Abu Qatadah, Imran, Ziyad bin Harits. Malik bin Al Huwairits dan sahabatnya memerintahkan hal itu. Apa yang dinukil dari kaum salaf mengenai hal ini jelas bahwa mereka hanya menghendaki satu seruan saja. Ibrahim An-Nakhai telah menjelaskan hal itu di dalam

---

[670] HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa`* (1/401).

perkataannya. Dalam hal ini adzan lebih afdhal, sesuai dengan apa yang telah kami sebutkan dari hadits Abu Sa'id dan hadits Anas.

Uqbah bin Mair meriwayatkan, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah bersabda,

يَعْجَبُ رَبُّكَ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رَاعِي غَنَمٍ فِي رَأْسِ الشَّظِيَّةِ لِلْجَبَلِ، يُؤَذِّنُ بِالصَّلاَةِ وَيُصَلِّي، فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: انْظُرُوا إِلَى عَبْدِي هَذَا، يُؤَذِّنُ وَيُقِيمُ يَخَافُ شَيْئًا، قَدْ غَفَرْتُ لَهُ وَأَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ.

"*Tuhanmu kagum terhadap seorang penggembala kambing yang berada di bebatuan besar yang ada di puncak gunung, kemudian dia mengumandangkan adzan untuk mengerjakan shalat dan dilanjutkan dengan mengerjakan shalat. Allah berfirman, 'Lihatlah oleh kalian (malaikat) hamba-Ku ini, dia mengumandangkan adzan dan iqamah shalat karena dia takut kepada-Ku. Aku telah mengampuni hamba-Ku ini dan memasukkannya ke dalam surga'.*"[671] (HR. An-Nasa`i)

Salman Al Farisi berkata, "Jika seseorang berada di daerah yang sunyi kemudian mengumandangkan *iqamah* shalat, maka akan ada dua malaikat yang mengerjakan shalat di belakangnya. Jika dia mengumandangkan adzan dan *iqamah* maka akan ada sejumlah malaikat yang tidak terhitung jumlah mereka mengerjakan shalat di belakangnya. Mereka ruku ketika dia ruku dan sujud ketika dia sujud, serta mengaminkan doanya." Seperti itu pula perkataan Sa'id bin Al Musayyab, hanya saja dia berkata, "Di belakangnya ada malaikat yang jumlahnya seperti pegunungan yang mengerjakan shalat."

Pasal: Siapa saja yang memasuki masjid yang telah dilaksanakan shalat di dalamnya, jika dia mau dia boleh mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Hal tersebut telah disebutkan oleh Ahmad, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al Atsram dan Sa'id bin Manshur dari Anas, "Bahwasanya dia memasuki masjid yang khalayak telah mengerjakan shalat di dalamnya. Lalu dia memerintahkan seseorang untuk mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Lalu, dia

---

[671] HR. An-Nasa`i (2/20), Abu Daud (1203), dan Ahmad (4/157). Al Albani berkata, "*Shahih*."

mengerjakan shalat bersama khalayak secara berjamaah."[672]

Jika dia mau dia boleh mengerjakan shalat tanpa adzan dan *iqamah*. Urwah pernah berkata, "Jika kamu mendatangi sebuah masjid di mana orang-orang telah mengerjakan shalat di masjid itu, dan mereka pun telah mengumandangkan adzan dan *iqamah*, maka adzan dan *iqamah* yang mereka kumandangkan itu dapat memberikan ganjaran bagi orang yang datang mengerjakan shalat setelah mereka. Ini adalah pendapat Al Hasan, Asy-Sya'bi, dan An-Nakhai, hanya saja Al Hasan berkata, "Yang paling dianjurkan untuk mereka lakukan adalah mengumandangkan *iqamah* saja. Jika mengumandangkan adzan maka lebih dianjurkan untuk menyamarkan suara, tidak mengeraskannya. Hal itu dimaksudkan agar orang-orang tidak terkecoh dengan adzan yang dikumandangkan tidak pada waktunya.

Pasal: Wanita tidak diwajibkan untuk mengumandangkan adzan ataupun *iqamah*. Seperti itulah yang dikatakan oleh Ibnu Umar, Anas, Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Ibnu Sirin, An-Nakha'i, At-Tsauri, Malik, Abu Tsaur, *Ashhab Ar-Ra`yi*. Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Lalu, apakah disunahkan bagi mereka untuk mengumandangkan adzan dan *iqamah*? Telah diriwayatkan dari Ahmad, dia berkata, "Jika mereka melakukannya maka hal itu tidak mengapa, namun jika mereka tidak melakukannya maka itu juga diperbolehkan."

Al Qadhi berkata, "Apakah lebih dianjurkan bagi mereka untuk mengumandangkan *iqamah*?" Terdapat dua riwayat mengenai hal ini. Dari Jabir, dia mengatakan bahwa wanita hendaknya mengumandangkan *iqamah*. Atha`, Mujahid, dan Al Auza'i juga mengatakan hal seperti itu. Asy-Syafi'i berkata, "Jika mereka (kaum wanita) mengumandangkan adzan dan *iqamah* maka hal itu tidak mengapa."

Dari Aisyah, disebutkan bahwa dia mengumandangkan adzan dan *iqamah*. Ishaq pun berkata seperti itu. Telah diriwayatkan dari Ummu Waraqah, bahwa Rasulullah memberi izin kepadanya untuk mengumandangkan adzan dan *iqamah*, kemudian para wanita yang ada di sekitar rumahnya menjadi makmumnya.[673]

Ada yang mengatakan bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Al Walid

---

[672] HR. Abdurrazaq dalam kitab *Al Mushannif* (1/ج 1967), dari Abu Utsman.
[673] HR. Ahmad (6/405) dan Abu Daud (591), Al Albani menganggapnya *hasan*.

bin Jami'. Hadits ini adalah hadits *dha'if.* An-Najad meriwayatkan dengan sanadnya dari Asma' binti Yazid, dia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah bersabda,

لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَلاَ إِقَامَةٌ.

'Kaum wanita tidak diwajibkan untuk mengumandangkan adzan dan juga iqamah'."[674]

Alasannya, karena hukum asal adzan adalah sebagai pemberitahuan, dan kaum wanita tidak disyariatkan untuk melakukannya. Adzan sendiri disyariatkan dilakukan dengan mengeraskan suara, sedangkan mengeraskan suara tidak diperbolehkan bagi kaum wanita. Jadi, orang yang tidak disyariatkan mengumandangkan adzan juga tidak disyariatkan untuk mengumandangkan *iqamah*. Hukumnya sama seperti tempat yang bukan mushalla dan juga seperti orang yang hanya sempat mendapatkan sebagian rakaat pada shalat jamaah.

128. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Meletakkan jari-jemarinya pada kedua telinganya."

Pendapat yang masyhur dari Ahmad adalah meletakkan jemari pada telinga. Para ulama yang malu memerintahkan agar muadzin meletakkan jemarinya pada kedua telinganya harus melakukan hal itu. At-Tirmidzi berkata, "Hal ini sesuai dengan riwayat Abu Hanifah,

أَنَّ بِلاَلاً أَذَّنَ وَوَضَعَ أُصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ.

'Bahwa Bilal mengumandangkan adzan dan meletakkan jemarinya pada kedua telinganya'." (*Muttafaq 'Alaih*)[675]

---

674 HR. Al Baihaqi dalam kitab *Sunan*-nya (1/408).

675 HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* (2/ shad 135) dengan lafazh "dan menyebutkan". Ibnu Hajar berkata dalam kitab *Fath Al Bari* (2/137), "Pada kitab *Al Mughni* karya Al Muwaffaq hadits Abu Juhaifah dengan lafaz 'Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan dan meletakkan jemari kedua tangannya pada kedua telinganya' yang dinisbatkan pada periwayatan Al Bukhari dan Muslim. Dinukil dari perkataan Ibnu Hajar. Menurut saya, bahwa para perawi kitab *Al Mughni* telah melakukan kekeliruan ketika meriwayatkan hadits pada Al Bukhari dan Muslim. Mayoritas yang mereka riwayatkan adalah komentar-komentar Al Bukhari yang mengatakan bahwa riwayat tersebut

Dari Sa'ad[676] yang merupakan muadzin Rasulullah, bahwa Rasulullah memerintahkan kepada Bilal untuk meletakkan jemari kedua tangannya pada kedua telinganya. Beliau bersabda, "*Hal itu dapat membuat suaramu lebih keras.*"[677]

Abu Thalib meriwayatkan dari Ahmad, dia berkata, "Yang lebih aku sukai adalah meletakkan kedua tangan pada kedua telinga, sesuai dengan hadits Abu Mahdzurah." Kemudian, dia menggabungkan keempat jemarinya dan meletakkannya pada kedua telinganya.

Abu Hafsh mengisahkan dari Ibnu Bathah, dia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Abu Al Qasim Al Khiraqi mengenai gambaran hal tersebut. Dia lalu menunjukkan kepadaku dengan seluruh kedua tangannya. Dia menggabungkan (melekatkan) jemarinya dan meletakkannya di atas kedua telinganya." Al Qadhi berhujjah dengan hadits tersebut sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Abu Hafsh dengan sanadnya dari Ibnu Umar, "Bahwa jika mengutus seorang muadzin, dia berkata, 'Rapatkanlah jemarimu telapak tanganmu, dan letakkanlah pada kedua telingamu'." Sesuai pula dengan yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Abu Mahdzurah, "Bahwa dia meletakkan jemarinya."

Pendapat yang pertama lebih benar, karena keshahihan haditsnya dan kemasyhurannya, serta karena hal tersebut dilakukan oleh ulama. Mana saja dari kedua cara tersebut dilakukan maka itu adalah baik. Namun, jika tidak melakukan kedua-duanya maka hal itu tidak menjadi persoalan.

Pasal: Disunahkan mengeraskan suara ketika

---

maushul. Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (197), Ahmad (4/308), dan Al Hakim (1/202). Al Hakim berkata, "Hadits ini *shahih* menurut persyaratan Al Bukhari dan Muslim. Adz-Dzahabi menyepakati hal ini. Al Albani mengatakan pada kitab *Al Irwa`* (230), "*Shahih*."

676 Namanya adalah Sa'ad bin Aidz atau Ibnu Abdurrahman. Dia adalah budak kaum Anshar yang dikenal dengan nama Sa'ad Al Qarazh. Dia adalah seorang muadzin di masjid Kuba, seorang sahabat yang masyhur. Dia tetap hidup pada kepemimpinan Al Hajjaj Ali Al Hijaz, yaitu pada tahun tujuh puluh empat (*Taqrib At-Tahdzib*).

677 HR. Ibnu Majah (710) dari hadits Sa'ad Al Qarazh. Dalam *Az-Zawa`id* disebutkan bahwa sanadnya *dha'if* karena anak-anak Sa'ad adalah orang yang *dha'if*. Al Albani menyebutkannya di dalam kitab *Al Irwa`* (231) dan menganggapnya *dha'if*. Demikian pula Ibnu Hajar, menganggapnya *dha'if* dalam kitab *Al Fath* 2/137.

mengumandangkan adzan. Hal itu dimaksudkan agar tujuan berupa pemberitahuan waktu shalat lebih dapat tercapai dan lebih besar ganjaran pahalanya. Hal ini sebagaimana disebutkan di dalam hadits Abu Sa'id. Namun, hendaknya tidak terlalu memaksakan diri dalam mengeraskan suara di luar kemampuannya, agar tidak membahayakan diri sendiri dan agar suaranya tidak terputus.

Jika dia mengumandangkan adzan untuk orang-orang secara umum maka dia harus mengeraskan seluruh kalimat adzan, tidak hanya mengeraskan sebagiannya saja dan menyamarkan yang lainnya. Hal ini bertujuan agar tujuan adzan —berupa pemberitahuan— tidak menjadi hilang. Jika mengumandangkan adzan untuk diri sendiri atau untuk jamaah yang memang telah hadir, maka diperbolehkan merendahkan suara atau mengeraskannya. Atau, merendahkan sebagian kalimat dan mengeraskan sebagian yang lain. Kecuali, jika dilakukan saat masuk waktu shalat, maka tidak boleh hanya mengeraskan sebagian kalimat adzan, agar tidak membuat orang-orang terkecoh dengan adzan tersebut.

Pasal: Hendaknya mengumandangkan adzan dalam keadaan berdiri.[678] Ibnu Al Mundzir berkata, "Setiap orang yang menjaga fatwa ulama sepakat bahwa dianjurkan mengumandangkan adzan dengan keadaan berdiri." Pada hadits Abu Qatadah yang telah kami riwayatkan disebutkan bahwa Rasulullah pernah berkata kepada Bilal, "*Berdirilah dan kumandangkanlah adzan*!." Para muadzin Rasulullah juga mengumandangkan adzan dengan cara berdiri. Jika memiliki udzur maka tidak mengapa mengumandangkan adzan dengan cara duduk.

Al Hasan Al Abdy berkata, "Aku pernah melihat Abu Zaid, sahabat Rasulullah, kakinya terluka saat berjihad di jalan Allah. Dia mengumandangkan adzan dengan cara duduk."[679] (HR. Al Atsram)

Jika mengumandangkan adzan dengan cara duduk tanpa ada udzur, para ulama memakruhkannya namun tetap menganggapnya sah. Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdullah menanyakan adzan yang dilakukan di atas kendaraan, dia pun menganggapnya mubah (boleh) dan dia berkata, "Bagiku persoalan adzan adalah mubah."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa dia mengumandangkan adzan di atas hewan kendaraan kemudian turun dan mengumandangkan

---

[678] Lihat kitab *Al Ijma'* karya Ibnu Al Atsir, hal. 24.
[679] HR. Al Baihaqi dalam *As-Sunan* (1/392).

iqamah." Jika diperbolehkan mengerjakan shalat sunah di atas hewan kendaraan, maka pembolehan terhadap adzan tentu lebih utama.

Pasal: Disunahkan mengumandangkan adzan di atas sesuatu yang tinggi, agar suara lebih dapat terdengar jauh. Abu Daud telah meriwayatkan dari Urwah bin Az-Zubair, dari seorang wanita dari bani Najjar, dia berkata, "Rumahku merupakan yang paling tinggi yang berada di sekitar masjid, dan Bilal mengumandangkan adzan Shubuh di atasnya. Jika waktu sahur tiba dia duduk di atas rumah untuk melihat apakah sudah masuk waktu Fajar. Jika dia telah melihat Fajar maka dia naik ke atasnya dan mengucapkan, 'Ya Allah, aku memohon pertolongan kepada-Mu dan memohon bantuan-Mu terhadap kaum Quraisy agar mereka menegakkan agama-Mu.' Wanita itu berkata, 'Kemudian Bilal pun mengumandangkan adzan'."[680]

Mengenai hadits permulaan adzan, seseorang dari kaum Anshar berkata, "Wahai Rasulullah, aku bermimpi melihat seseorang yang mengenakan dua pakaian berwarna hijau berdiri di atas masjid dan mengumandangkan adzan. Setelah itu dia duduk sebentar, selanjutnya mengumandangkan *iqamah* dan mengucapkan kalimat seperti kalimat adzan, hanya saja dia mengatakan (menambahkan) dengan kalimat '*qad qaamatish-shalaah* (shalat telah didirikan)'."[681]

Pasal: Tidak dianjurkan berkata-kata ketika mengumandangkan adzan. Hal itu dianggap makruh oleh sekelompok ulama. Al Auza'i berkata, "Kami tidak mengetahui ada orang yang meneladani Rasulullah melakukan hal tersebut."

Al Hasan, Atha`, dan Qatadah memberikan keringanan mengenai hal ini. Demikian pula dengan Sulaiman bin Shard. Jika hanya berkata-kata dengan ucapan yang ringan (sedikit) maka hal itu diperbolehkan. Jika kata-kata itu panjang (lama) maka adzannya batal, karena hal itu dianggap telah memotong persyaratan berupa kesinambungan dalam

---

680 HR. Abu Daud (519) dan Al Baihaqi dalam kitab *As-Sunan* (1/425). Di dalamnya terdapat Muhammad bin Ishaq, dia adalah sosok yang *mudallas* dan telah dianggap *mu'an'an*. Al Albani menganggap hadits tersebut *hasan* dalam kitab *Al Irwa*. Dia berkata, "Ibnu Ishaq berkata dengan jelas mengenai hadits tersebut dalam kitab *Sirah Ibnu Hisyam* (2/156). Sehingga, syubhat kemudalasannya pun menjadi hilang karenanya dan hadits tersebut menjadi hadits *hasan*.

681 HR. Abu Daud (1/ج 506). Al Albani berkata, "*Shahih*."

mengumandangkan adzan. Sehingga, jika dilakukan hal seperti itu maka itu tidak dianggap sebagai adzan.

Demikian pula halnya jika berdiam diri dengan lama, tidur lama, tidak sadarkan diri, atau tiba-tiba terkena penyakit gila yang memutuskan kesinambungan dalam mengumandangkan adzan, maka adzannya dianggap batal. Jika kata-kata yang diucapkan sedikit namun berupa sesuatu yang diharamkan, seperti menghardik dan sejenisnya, maka sebagian sahabat kami mengatakan bahwa ada dua pendapat mengenai hal ini: *Pertama*, tidak dianggap memutuskan kesinambungan adzan, karena hal itu tidak menyela tujuan adzan. Jadi, hal tersebut hukumnya seperti mubah. *Kedua*, dianggap memutuskan kesinambungan adzan, karena kata-kata yang diucapkan adalah kata-kata yang diharamkan.

Adapun pada *iqamah*, hendaknya tidak mengucapkan kata-kata lain, karena *iqamah* lebih dianjurkan jika dilakukan secara cepat (tanpa jeda) dan tidak menyela antara kalimat yang satu dengan kalilmat *iqamah* yang lain. Abu Daud berkata, "Aku berkata kepada Ahmad, 'Apakah seseorang boleh berbicara saat mengumandangkan adzan?' Dia menjawab, 'Ya boleh.' Aku bertanya kepadanya, 'Apakah dia boleh berbicara saat *iqamah*?' Dia menjawab, 'Tidak boleh'."

Pasal: Adzan seorang muadzin tidak boleh dilanjutkan oleh yang lain, karena adzan merupakan ibadah badaniyah (fisik). Jadi, adzan tidak sah jika dilakukan oleh dua orang (saling melanjutkan), seperti halnya shalat. Kemurtadan dapat membatalkan adzan jika kemurtadan itu diketahui ketika seseorang mengumandangkan adzan.

Jika kemurtadan ditemukan setelah mengumandangkan adzan, Al Qadhi berkata, "Hal ini diqiyaskan (dipersamakan) dengan bersuci, jadi membatalkan juga." Pendapat yang benar adalah bahwa hal itu tidak membatalkan adzan, karena kemurtadan tersebut ditemukan setelah dia menyelesaikan adzan dan hikmah dari adzan tersebut telah terwujud. Di mana adzan tersebut tidak batal oleh sesuatu yang dapat membatalkannya.

Hal ini seperti seluruh ibadah lainnya jika kemurtadan tersebut ditemukan setelah seseorang menyelesaikan ibadah tersebut. Berbeda halnya dengan bersuci (thaharah), di mana ia menjadi batal jika ada sesuatu yang membatalkannya. Jadi, adzan itu sama dengan shalat mengenai hukumnya, tidak seperti bersuci. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Adzan dinilai sah jika dilakukan secara tertib. Karena, tujuan dari adzan menjadi rusak jika dilakukan tidak dengan teratur (berurutan), yaitu tujuan berupa pemberitahuan waktu shalat. Di mana jika adzan tersebut tidak dikumandangkan secara berurutan maka tidak dapat diketahui bahwa ia merupakan adzan.

Selain itu, karena pada awalnya adzan memang disyariatkan dikumandangkan secara berurutan. Rasulullah sendiri mengajarkan kalimat azan kepada Abu Mahdzurah secara berurutan.

129. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Hendaknya mengarahkan wajah ke arah sebelah kanan ketika mengucapkan '*hayya 'alash shalaah*' dan mengarahkan wajah ke arah kiri jika mengucapkan '*hayya 'alal falaah*', tanpa menggerakkan kedua kaki."

Disunahkan mengumandangkan adzan dengan menghadap kiblat. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Para muadzin Rasulullah sendiri mengumandangkan adzan dengan menghadap ke arah kiblat.

Disunahkan mengarahkan wajah ke arah kanan jika mengucapkan '*hayya 'alash shalaah*' dan ke arah kiri jika mengucapkan '*hayya 'alal falaah*', tanpa menggeserkan kedua kaki dari arah kiblat ketika mengarahkan wajah.

Hal ini sesuai dengan riwayat Abu Juhaifah, dia berkata,

رَأَيْتُ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ وَأَتَتَبَّعُ فَاهُ هَهُنَا وَهَهُنَا وَإِصْبَعَاهُ فِي أُذُنَيْهِ.

"Aku pernah melihat Bilal mengumandangkan adzan dan mengarahkan mulutnya ke arah sini (kanan) dan situ (kiri), dan jari-jemarinya diletakkan di kedua telinganya."[682] (*Muttafaq 'Alaih*)

Pada lafazh yang lain dia berkata,

---

[682] HR. Al Bukhari (2/ج 634/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/360/249). Lafazh "Kedua jemari tangannya diletakkan pada kedua telinganya" tidak terdapat pada kedua hadits mereka. Akan tetapi pada At-Tirmidzi lafazhnya sama, seperti yang telah dijelaskan pada no (57).

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي قُبَّةٍ حَمْرَاءَ مِنْ أَدَمٍ، فَخَرَجَ بِلالٌ فَأَذَّنَ، فَلَمَّا بَلَغَ حَيَّ عَلَى الصَّلاةِ، حَيَّ عَلَى الْفَلاحِ الْتَفَتَ يَمِينًا وَشِمَالاً وَلَمْ يَسْتَدِرْ.

"Aku mendatangi Rasulullah sedangkan beliau sedang berada pada sebuah kubah merah yang terbuat dari tanah. Bilal lalu keluar dan mengumandangkan adzan. Ketika sampai pada kalimat '*hayya 'alash shalaah*' dan '*hayya 'alal falaah*' dia menolehkan wajahnya ke arah kanan dan kiri, tanpa menggerakkan (kaki)." (HR. Abu Daud).[683]

Dari zhahir ucapan Al Khiraqi terlihat bahwa dia (Bilal) tidak berputar, baik ketika berada di atas tanah ataupun berada di atas menara. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i.

Sahabat-sahabat kami menyebutkan dari Ahmad mengenai orang yang mengumandangkan adzan di menara. Ada dua riwayat mengenai hal ini: *Pertama*, tidak berputar, sesuai dengan redaksi hadits. Selain itu, karena dia membelakangi arah kiblat. Jadi, hal tersebut hukumnya makruh, sama seperti orang yang berada di atas tanah. *Kedua*, berputar pada posisinya, karena tujuan berupa pemberitahuan shalat tidak tercapai tanpa melakukan hal tersebut.

Mencapai tujuan dengan mengabaikan adab adzan lebih utama, tidak sebaliknya. Jika dia tidak menghadap ke arah kiblat atau berjalan ketika adzan, maka hal itu tidak batal. Khutbah itu lebih tegas daripada adzan, dan ia tidak batal dengan melakukan hal tersebut.

Ahmad pernah ditanya mengenai seseorang yang mengumandangkan adzan sambil berjalan. Dia berkata, "Ya, boleh. Bagiku persoalan adzan adalah persoalan mudah." Dia juga pernah ditanya mengenai seorang muadzin yang berjalan dan juga mengumandangkan *iqamah*. Dia berkata, "Aku lebih suka jika dia menyelesaikan *iqamah* terlebih dahulu baru kemudian berjalan." Dia berkata pada riwayat Harb, "Bagi seorang musafir lebih aku sukai jika dia mengumandangkan adzan sedangkan wajahnya menghadap ke arah

---

683 HR. Muslim (1/360/249) tanpa perkataan "menoleh ke kanan dan ke kiri, dan tidak memutar". Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dengan lafazhnya (1/ح 250).

kiblat. Aku berharap dia mendapatkan pahala karenanya."

130. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bagi orang yang mendengar adzan dianjurkan untuk mengucapkan seperti ucapan muadzin."

Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di antara ulama mengenai disukainya hal tersebut. Asal ajarannya adalah riwayat Abu Sa'id, bahwa Rasulullah pernah berkata,

إِذَا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ، فَقُوْلُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ.

"*Jika kalian mendengar seruan (adzan) maka ucapkanlah seperti ucapan muadzin.*"[684] (*Muttafaq 'Alaih*)

Diriwayatkan pula oleh sekelompok sahabat dari Rasulullah. Di antara mereka ada Abu Hurairah, Amru bin Ash dan putranya, dan Ummu Habibah.

Sahabat-sahabat kami selain Al Khiraqi berkata, "Saat ucapan '*hayya 'alash shalaah*' dan '*hayya 'alal falaah*' lebih dianjurkan menjawabnya dengan ucapan '*laa haula walaa quwwata illa billaah* (tidak ada daya dan kekuatan melainkan dari Allah)." Ahmad mencantumkan seperti itu, sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Al Atsram dengan sanadnya dari Abu Rafi', dari Rasulullah, "Bahwa jika beliau mendengar adzan beliau mengucapkan seperti ucapan muadzin. Jika sampai pada ucapan '*hayya 'alash shalaah*' beliau mengucapkan '*laa haula walaa quwwata illa billaah*'."[685]

Hafsh bin Ashim meriwayatkan dari Umar bin Khaththab, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Rasulullah bersabda, "*Jika muadzin mengucapkan 'Allahu Akbar, Allahu Akbar' maka masing-masing dari kalian mengucapkan 'Allahu Akbar, Allahu Akbar'. Kemudian muadzin mengucapkan 'asyhadu allaa ilaaha illallaah', ucapkanlah 'asyhadu alla ilaaha illallaah'. Ketika muadzin mengucapkan 'asyhadu anna Muhmmadar-Rasulullah', maka ucapkan 'asyhadu anna Muhammadar-*

---

684 HR. Al Bukhari (2/ح 611/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/288/10) dari hadits Abu Said Al Khudri.

685 HR. Ahmad dalam *Musnad*-nya (6/9).

Rasulullah'. Ketika muadzin mengucapkan 'hayya 'alash shalaah', maka ucapkan 'laa haula walaa quwwata illa billaah'. Ketika muadzin mengucapkan 'hayya 'alal falaah', maka ucapkanlah 'laa haula walaa quwwata illa billaah'. Kemudian muadzin mengucapkan 'Allahu Akbar, Allahu Akbar', maka ucapkan 'Allahu Akbar, Allahu Akbar." Ketika muadzin mengucapkan 'Laa ilaaha illallaah', maka ucapkanlah 'laa ilaaha illallaah' dari dalam hati, maka dia akan masuk surga.'[686] (HR. Muslim dan Abu Daud)

Abu Bakar Al Atsram berkata, "Ini termasuk hadits yang baik. Hadits ini lebih khusus dari hadits Abu Sa'id. Hadits ini lebih didahulukan daripadanya, atau digabungkan antara keduanya.

Pasal: Disunahkan menjawab ucapan *iqamah* seperti lafazh *iqamah* tersebut. Ketika kalimat *iqamah* diucapkan maka ucapkanlah '*aqamahallaah wa adaamaha* (semoga Allah mendirikan dan mengekalkannya)'. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Abu Daud dengan sanadnya dari sebagian sahabat Rasulullah, bahwa Bilal mengumandangan *iqamah*. Ketika dia mengucapkan '*qad qaamatish-shalah*' Rasulullah menjawab, "*Aqaamahallaah wa adaamaha.'*[687]

Pada seluruh bacaan *iqamah* lainnya beliau mengucapkan seperti yang terdapat pada hadits Umar mengenai adzan.

Pasal: Sa'ad bin Abi Waqash meriwayatkan, dia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah bersabda,

مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءِ وَأَنَا أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللهِ، رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلاَمِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولاً، غُفِرَ لَهُ ذَنْبُهُ.

'Siapa saja yang ketika mendengar seruan adzan mengucapkan "Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah Yang Maha Esa, tidak ada

---

[686] HR. Muslim (1/289/12), Abu Daud (1/ح 527), dan Baihaqi (1/409).

[687] HR. Abu Daud (528), Al Baihaqi (1/411), dan Ibnu As-Sinni di dalam kitab *'Amal Al Yaum wa Al-Lailah* (102). Al Albani menganggapnya *dha'if* di dalam kitab *Al Irwa'* (241). Dia berkata, "Sanadnya tidak jelas, yaitu Muhammad bin Tsabit. Dia adalah Al-Abdy, seorang yang *dha'if.* Dia seperti Syahr bin Hausyab. Sedangkan orang (sanad) yang berada di antara keduanya tidak diketahui.

sekutu bagi-Nya dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Aku ridha Allah sebagai Tuhanku, Islam sebagai agamaku, dan Nabi Muhammad sebagai utusan Allah", maka akan diampuni dosanya'."[688] (HR. Muslim)

Dari Jabir, dia berkata, Rasulullah bersabda, "*Siapa saja yang ketika mendengar seruan adzan mengucapkan 'Ya Allah ya Tuhan seruan yang sempurna dan pemilik shalat yang ditegakkan, berikanlah kepada Nabi Muhammad washilah dan fadhilah, dan anugerahkanlah kedudukan yang terpuji sebagaimana yang Engkau janjikan. Maka, syafaatku akan melekat kepadanya pada hari kiamat nanti."*[689] (HR. Al Bukhari)

Dari Ummu Salamah, dia berkata, "Rasulullah mengajarkan kepadaku saat adzan Maghrib dikumandangkan untuk menguucapkan '*Ya Allah, ini adalah datangnya waktu malam-Mu dan perginya waktu siang-Mu, dan ini adalah suara seruanmu, maka ampunilah aku*'."[690] (HR. Abu Daud)

Anas meriwayatkan, dia mengatakan bahwa Rasululla bersabda,

لاَ يُرَدُّ الدُّعَاءُ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ.

"*Tidak akan ditolak permohonan doa yang diucapkan antara adzan dan iqamah.*" (HR. Abu Daud)[691]

**Pasal: Jika seseorang mendengar adzan sementara dia sedang membaca Al Qur`an,** maka hendaknya dia menghentikan bacaannya itu untuk mengucapkan seperti yang diucapkan oleh muadzin. Karena, waktu untuk menjawab adzan itu dapat habis sedangkan bacaan Al Qur`an bisa kapan saja.

---

688 HR. Muslim (1/386/290), Abu Daud (525), At-Tirmidzi (210), Ibnu Majah (721), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (1/181).

689 HR. Al Bukhari (2/ج 614/*Fath Al Bari*), Abu Daud (529), At-Tirmidzi (211), An-Nasa`i (1/110,111), Ibnu Majah (722), dan Ahmad (3/354).

690 HR. Abu Daud (1/ج 530), dari hadits Ummu Salamah. Al Albani menganggapnya *dha'if*.

691 HR. Abu Daud (521), At-Tirmidzi (212), Ahmad (3/119), dan An-Nasa`i dalam *'Amal Al Yaum wa Al-Lailah* (168,169), Al Albani menyebutkan dalam kitab *Al Irwa`* (224) dan *Shahih Al Jami'* (3408).

Jika mendengar lantunan adzan ketika sedang mengerjakan shalat maka tidak diharuskan untuk mengucapkan seperti yang diucapkan oleh muadzin. Hal itu dimaksudkan agar orang yang sedang shalat tidak disibukkan dengan sesuatu yang bukan merupakan bagian shalat. Telah diriwayatkan bahwa

إِنَّ فِي الصَّلاَةِ لَشُغْلاً.

"*Sesungguhnya di dalam shalat itu ada kesibukkan.*"[692]

Jika dia menjawab kumandang adzan selain ucapan '*laa haula wala quwwata illa billaah*' maka shalatnya tidak batal, karena itu merupakan dzikir. Jika mengucapkan doa adzan maka shalatnya batal, karena doa merupakan ucapan permohonan dari manusia.

Pasal: Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa jika dia mengumandangkan adzan maka dia akan menjawab seperti kalimat adzannya itu dengan suara pelan. Dari riwayat ini jelas bahwa dia berpandangan bahwa hal tersebut adalah perbuatan yang dianjurkan. Hal tersebut agar suara bacaan yang ditampakkannya adalah berupa adzan dan seruan untuk mengerjakan shalat, sedangkan suara bacaan yang disamarkannya adalah dzikir kepada Allah, sehingga kedudukannya seperti orang yang mendengar adzan.

Pasal: Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdullah bertanya mengenai seseorang yang sebelumnya berdiri namun ketika mendengar muadzin mengumandangkan adzan dia langsung ruku. Dia menjawab, 'Disunahkan jika rukunya itu dilakukan setelah muadzin menyelesaikan adzannya atau mendekati selesai. Karena, dikatakan bahwa syetan itu akan lari ketika mendengar adzan. Dengan demikian, hendaknya tidak bersegera untuk mengumandangkan *iqamah*.

Jika memasuki masjid dan mendengar adzan, maka dianjurkan menunggu muadzin selesai adzan dan menjawab seruan adzan seperi yang diucapkan muadzin. *Kedua* hal tersebut dilakukan agar dapat menggabungkan dua fadhilah dari keduanya. Jika tidak mengucapkan

---

[692] HR. Al Bukhari (1199), Muslim (1/382/34), Abu Daud (923), Ibnu Majah (1019), dan Ahmad (1/376).

seperti yang diucapkan oleh muadzin dan langsung melakukan shalat, maka hal itu juga diperbolehkan'." Ahmad mencantumkan riwayat seperti ini.

Pasal: Tidak dianjurkan jika muadzin lebih dari dua orang. Karena, riwayat yang bersumber dari Rasulullah bahwa beliau hanya memiliki dua orang muadzin, yaitu Bilal dan Ibnu Ummi Maktum. Kecuali, jika lebih dari dua orang muadzin itu memang sesuai dengan kebutuhan, maka hal itu diperbolehkan.

Telah diriwayatkan dari Utsman, bahwa dia memiliki empat orang muadzin. Jika kebutuhan memang mengharuskan adanya muadzin lebih dari itu maka hal itu masih sesuai dengan syariat. Jika lebih dari satu orang muadzin, sedangkan dengan satu orang muadzin saja orang-orang sudah dapat mendengar adzan, maka lebih dianjurkan jika yang mengumandangkan adzan satu-satu saja. Hal itu disebabkan karena muadzin Rasulullah sendiri mengumandangkan adzan satu persatu secara bergantian.

Jika pemberitahuan itu hanya biasa dengan satu orang muadzin saja, maka boleh mengumandangkan adzan sesuai dengan kebutuhan. Bisa dengan cara setiap orang mengumandangkan adzan di atas sebuah menara, sudut, atau secara serempak di tempat yang sama.

Ahmad berkata, "Jika ada beberapa orang mengumandangkan adzan di menara, maka hal itu diperbolehkan. Jika mereka takut mengumandangkan adzan akan menyebabkan kehilangan awal waktu shalat, maka mereka boleh mengumandangkan adzan secara bersamaan."

Pasal: Hendaknya tidak mengumandangkan adzan sebelum muadzin yang biasa mengumandangkan adzan melakukannya. Kecuali, jika muadzin tersebut terlambat dan khawatir akan tertinggal waktu adzan. Maka, yang lain boleh melakukannya. Hal ini sebagaimana diriwayatkan dari Ziyad bin Al Harits Ash-Shuda`i, bahwasanya dia mengumandangkan adzan untuk Rasulullah ketika Bilal tidak ada. Kami telah menyebutkan hadits ini.

Lalu, ada pula seseorang yang mengumandangkan adzan ketika Abu Mahdzurah benar-benar tidak ada. Namun, jika dia datang maka janganlah orang lain mengumandangkan adzan. Karena, tidak pernah ada orang lain yang mendahului para muadzin Rasulullah dalam mengumandangkan adzan.

Pasal: Jika ada dua orang yang ingin mengumandangkan adzan, maka yang paling berhak mengumandangkan adzan adalah orang yang perilakunya (akhlaknya) paling baik. Harus didahulukan pula orang yang suaranya lebih keras. Hal ini sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah kepada Abdullah bin Zaid, "*Sampaikanlah itu (bacaan adzan) kepada Bilal, karena dia memiliki suara paling keras darimu.*"

Beliau juga mendahulukan Abu Mahdzurah karena suaranya. Demikian pula beliau lebih mendahulukan orang yang paling mengetahui masalah waktu dan paling berdisiplin masalah waktu tersebut. Beliau pun mendahulukan orang yang memang telah dianggap tepat oleh para tetangga, karena para tetanggalah yang paling mengetahui siapa yang paling keras suaranya dan pandangannya paling terjaga.

Jika ada dua orang yang memiliki kesamaan kemampuan dalam berbagai aspek tersebut, maka dilakukan undian pada keduanya. Karena, Rasululah pernah bersabda,

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي النِّدَاءِ وَالصَّفِّ الْأَوَّلِ ثُمَّ لَمْ يَجِدُوا إِلاَّ أَنْ يَسْتَهِمُوا عَلَيْهِ لاَسْتَهَمُوا.

"*Seandainya orang-orang mengetahui (fadhilah) dalam seruan adzan dan shaf pertama, kemudian mereka tidak mendapatkannya melainkan harus dengan diundi, niscaya mereka akan mengundinya.*" (*Muttafaq 'Alaih*)

Ketika orang-orang berebut untuk mengumandangkan adzan pada perang Qadisiyah, Sa'ad mengundi mereka.[693]

Pasal: Makruh hukumnya melagukan adzan, karena bisa jadi hal itu dapat merubah makna. Orang yang mengucapkan "*asyhadu anna Muhammadar-rasulallah*", yaitu mengharakatkan fathah huruf *lam* pada kata "Rasul" maka berarti dia telah merubah kedudukannya yang

---

[693] HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* (2/shad 114/*Rayyan*) dengan lafazh "*wa yadzkur*". Ibnu Hajar berkata dalam kitab *Fath Al Bari*, "Said bin Manshur dan Baihaqi meriwayatkan dari jalur periwayatan Abu Ubaid. Keduanya bersumber dari Husyaim, dari Abdullah bin Syabramah. Dia berkata, "Hadits ini *munqathi'*, Saif bin Umar telah menganggapnya *maushul* di dalam kitab *Al Futuh*, dan Ath-Thabari dari jalur periwayatannya itu, dari Abdullah bin Syabramah, dari Syaqiq. Dia adalah Abu Wail.

sebenarnya adalah *khabar*.

Jangan pula memanjangkan kata *akbar*, karena dapat menciptakan huruf *alif* pada kata tersebut. Sehingga, dia menjadi jamak dari kata *kabara*. Tidak pula boleh menggugurkan huruf *ha`* pada lafazh Allah dan kata "*shalah*", serta huruf *ha`* pada kata "*falah*". Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkaan oleh Abu Hurairah. Dia mengatakan bahwa Rasulullah bersabda, "*Janganlah mengumandangkan adzan orang yang mengidghamkan (menggabungkan) huruf ha.*" Kami bertanya, "Seperti apa dia berkata?" Beliau menjawab, "*Orang itu mengucapkan 'asyhadu alla ilaaha illallaah wa asyhadu anna Muhammad Rasulallaah'.*"[694] (HR. Ad-Daruquthni dalam kitab *Al Afrad*).

Adapun orang yang lisannya terpeleset namun tidak membahayakan makna, maka orang seperti itu masih diperbolehkan. Telah diriwayatkan bahwa Bilal mengucapkan 'ashadu', yaitu mengucapkan huruf *syin* dengan ucapan *sin*. Namun, jika selamat dari kesalahan seperti itu maka hal tersebut lebih sempurna dan lebih baik.

Pasal: Jika seseorang mengumandangkan adzan pada waktunya, maka makruh hukumnya keluar dari masjid, kecuali jika ada kebutuhan tertentu, setelah itu kembali lagi. Karena, bisa jadi dia dibutuhkan untuk mengumandangkkan *iqamah* shalat, namun jika dia keluar maka dia akan sulit ditemukan. Jika dia mengumandangkan adzan sebelum waktu Fajar, maka dia boleh keluar dari masjid, karena waktu seperti itu kehadirannya tidak dibutuhkan.

Ahmad berkata mengenai seseorang yang mengumandangkan adzan di malam hari, sedangkan dia dalam keadaan tidak memiliki wudhu. Lalu dia masuk ke dalam rumah dan meninggalkan masjid, "Saya berharap dia diberikan keleluasaan. Akan tetapi jika dia mengumandangkan adzan dan memiliki wudhu pada waktu shalat, maka saya tidak berpandangan bahwa dirinya boleh keluar dari masjid hingga mengerjakan shalat, kecuali jika ada kebutuhan."

Pasal: Jika seseorang mengumandangkan adzan di dalam rumahnya sedangkan rumahnya itu berdekatan dengan masjid, maka itu diperbolehkan. Namun, jika jarak rumahnya jauh maka tidak boleh. Karena, rumah yang dekat masjid dapat dikategorikan bahwa

---

[694] HR. Ibnul Jauzi dalam kitab *Al Maudhu'at* (2/87). Dia berkata, bahwa Abu Bakar bin Abu Daud mengatakan, "Hadits ini *munkar*."

adzannya itu berasal dari masjid, sehingga orang-orang yang mendengar adzan akan datang.

Sedangkan yang rumahnya jauh dari masjid maka bisa jadi yang mendengarnya tidak mengetahui letak masjid sehingga dia terkecoh dan bergegas menuju tempat suara. Sehingga, dia tidak menemukan masjid. Telah diriwayatkan mengenai seseorang yang mengumandangkan adzan di rumahnya, padahal antara rumahnya dan masjid terdapat jalan yang dapat membuat orang-orang mendengar adzan. Aku berharap hal itu diperbolehkan.

Dikatakan pula pada riwayat Ibrahim Al Harbi mengenai seseorang yang mengumandangkan adzan di rumahnya dari bagian atas rumah, "Kami berlindung kepada Allah, kami tidak pernah mendengar ada seseorang yang melakukan hal seperti ini. *Pertama,* kemungkinan yang dimaksud adalah yang rumahnya dekat dengan masjid. Oleh karena itu, Bilal sendiri mengumandangkan adzan dari atas rumah seorang wanita dari suku Quraisy. Di mana rumahnya dekat dengan masjid dan berada di tempat yang tinggi. *Kedua*, kemungkinan berada jauh dari masjid, seperti yang kami sebutkan.ه

Pasal: Jika seorang muadzin mengumandangkan adzan dan *iqamah*, maka semua orang tidak dianjurkan mengumandangkan adzan di dalam hatinya dan tidak pula *iqamah* setelah muadzin selesai. Akan tetapi, dia diperbolehkan mengucapkan seperti ucapan muadzin. Karena, sunah menganjurkan seperti itu. *Wallahu a'lam.*

بَابُ إِسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ

BAB MENGHADAP KIBLAT

Menghadap kiblat merupakan salah satu syarat sahnya shalat, kecuali ketika berada dalam dua kondisi sebagaimana yang disebutkan oleh Al Khiraqi *rahimahullah.* Dasar akan hal ini adalah firman Allah yang berbunyi, *"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 144). Maksudnya adalah menghadap ke arah kiblat. Hal ini sebagaimana disebutkan oleh bangsa Arab, "Kaum itu berpaling dari kami jika rumah mereka berhadapan dengan rumah yang lainnya." Ali *Radhiyallahu 'anhu* berkata, "Dia menghadapkannya ke arahnya (kiblat)." Diriwayatkan dari Al Barra`, ia berkata, "Rasulullah datang dan melaksanakan shalat menghadap ke Baitul Maqdis selama enam belas bulan. Setelah itu beliau menghadap ke arah Ka'bah. Seseorang berjalan, ia lalu melaksanakan shalat bersama Rasulullah dan kaum Anshar. Orang itu berkata, "Sesungguhnya Rasulullah menghadap ke arah Ka'bah, maka menghadaplah kalian ke arah Ka'bah."[695]

131. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika dalam keadaan peperangan yang dahsyat, sedangkan ia dalam keadaan sedang dicari —oleh musuh—, maka shalat dimulai dengan menghadap ke arah kiblat. Setelah itu melaksanakan shalat menghadap ke arah yang lainnya, baik dengan berjalan kaki ataupun dengan mengendarai (kendaraan), dengan memberikan isyarat sebisa mungkin. Sujud yang dilakukan hendaknya lebih rendah daripada rukunya."

Kesimpulannya adalah, jika dalam keadaan takut yang teramat sangat, di mana shalat tidak mungkin dilakukan dengan menghadap

---

[695] HR. An-Nasa`i (2/61), Al Bukhari (399), Muslim (1/374), At-Tirmidzi (2962), dan Ahmad (4/304) dari hadits Al Barra` dengan hadits yang sama.

kiblat atau harus dalam keadaan berjalan, atau tidak mampu melakukan sebagian rukun shalat, dikarenakan rasa takut yang sifatnya mubah, ada musuh, banjir, binatang buas, kebakaran, atau yang sejenisnya yang tidak memungkinkan baginya untuk menghadapinya kecuali dengan berlari, berduel, ikut berperang, atau menyerang, menghindar, menusukkan (senjata), memukul, dan mengusir, maka hendaknya ia melakukan shalat dalam keadaan seperti itu, baik dalam keadaan berjalan kaki ataupun mengendarai kendaraan dengan mengadap kiblat. Itu pun jika memungkinkan. Bisa pula menghadap ke arah lain jika tidak memungkinkan.

Jika tidak dapat melakukan ruku ataupun sujud, maka cukup dengan memberikan isyarat. Sikap merunduk pada saat sujud hendaknya lebih banyak (merunduk) dibandingkan dengan ruku, sesuai dengan kemampuan.

Jika tidak dapat memberikan isyarat maka gugurlah kewajiban itu.

Jika tidak mampu berdiri atau duduk, atau selain keduanya itu, maka gugur pula kewajiban tersebut.

Jika kondisi menuntut sikap menusuk, memukul, memerangi, atau menghindar dari lawan, maka boleh melakukan sikap seperti itu. Hendaknya tidak mengakhirkan shalat dari waktunya. Hal itu sebagaimana firman Allah, *"Jika kamu dalam keadaan takut (bahaya), maka shalatlah sambil berjalan atau berkendaraan."* (Qs. Al Baqarah: 239).

Malik meriwayatkan, dari Nafi', dari Ibnu Umar, ia berkata, "Jika rasa takut melebihi kedaan tersebut, maka shalatlah dengan cara berjalan kaki atau berdiri di atas kaki mereka, atau berkendaraan dengan menghadap kiblat atau tidak menghadap kiblat."[696] Nafi' berkata, "Aku tidak melihat Ibnu Umar menceritakan hadits itu kecuali dari Rasulullah. Jika memungkinkan shalat dibuka (dimulai) dengan menghadap ke kiblat." Apakah hal itu wajib hukumnya? Abu Bakar berkata, "Mengenai hal ini terdapat dua riwayat;

Pertama, hal itu tidak wajib, karena menghadap kiblat adalah termasuk salah satu bagian shalat.

---

[696] HR. Al Bukhari (8/ha, 4535/*Fath Al Bari*) dan Malik dalam kitab *Al Muwaththa`* (1/184/3)

Karena itu tidak wajib hukumnya menghadap kiblat, seperti bagian-bagian shalat lainnya." Abu Bakar berkata, "Mengenai hal ini terdapat beberapa pendapat."

Kedua, hukumnya wajib, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik. Bahwasanya Rasulullah jika sedang dalam perjalanan dan ingin melaksanakan shalat di atas hewan tunggangannya, maka beliau tetap menghadap kiblat. Beliau kemudian bertakbir dan melaksanakan shalat dengan menghadap ke arah manapun mengikuti arah hewan tunggangannya.[697] Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni. Hal itu karena memungkinkan bagi beliau untuk memulai melaksanakan shalat dengan menghdap kiblat, sehingga tidak diperbolehkan menghadap ke arah lainnya. Sebagaimana jika memungkinkan bagi beliau melaksanakan satu rakaat secara sempurna. Penjelasan lebih sempurna mengenai shalat seperti ini akan kami jelaskan pada bab pembahasan tentang shalat *khauf*, insya Allah.

132. Masalah: ia berkata, "Sama saja antara sedang dicari (musuh) atau sedang mencari musuh, dan dikhawatirkan kehilangan musuh tersebut." Dari Abu Abdullah *rahimahullah* ada sebuah riwayat yang lain, "Bahwasanya jika seseorang sedang mencari musuh maka tidak diperbolehkan baginya melaksanakan shalat kecuali seperti shalat orang yang dalam keadaan aman."

Ada perbedaan riwayat dari Abu Abdullah *rahimahullah* mengenai orang yang sedang mencari musuh dan khawatir kehilangan musuh tersebut. Diriwayatkan bahwa orang tersebut melaksanakan shalat sesuai dengan keadaannya pada saat itu, sama seperti orang yang sedang dicari (dikejar) musuh. Hal tersebut diriwayatkan dari Syarhabil bin Hasanah[698], yaitu ucapan Al Auza'i, dari Ahmad, bahwasanya orang tersebut tidak boleh melaksanakan shalat kecuali seperti shalat orang yang dalam keadaan aman. Ini adalah pendapat mayoritas ulama, karena Allah pernah berfirman, *"Jika kamu dalam keadaan takut (bahaya), maka shalatlah*

---

[697] HR. Ad-Daru Quthni (1/396)

[698] Syarhabil bin Hasanah adalah Syarhabil bin Abdullah bin Mutha' Al Kindi, sekutu bani Zahrah, ia adalah putra Hasanah. Hasanah ini adalah ibunya atau wanita yang telah mengasuhnya. Dia merupakan seorang pembesar sahabat. Dia adalah pemimpin pada saat penaklukan negeri Syam. Dia wafat di negeri tersebut pada tahun delapan belas Hijriyah (*Taqrib At-Tahdzib*/1/349).

sambil berjalan atau berkendaraan." (Qs. Al Baqarah [2]: 239).

Jadi, syaratnya adalah adanya keadaan bahaya, sedangkan hal seperti di atas tidaklah dalam keadaan takut. Selain itu, karena orang itu terhitung sedang dalam keadaan aman, sehingga ia harus melaksanakan shalat seperti orang yang dalam keadaan aman. Demikian pula seandainya orang yang sedang mencari musuh tidak khawatir akan kehilangan musuhnya. Perbedaan pendapat ini terletak pada orang yang telah merasa aman bahwa musuh tidak kembali kepadanya jika ia sibuk melaksanakan shalat, dan merasa aman bahwa sahabat-sahabatnya pun berada dalam keadaan aman. Adapun orang yang merasa takut (tidak aman), maka hukum yang sesuai untuknya adalah seperti hukum orang yang sedang dicari (dikejar) musuh.

Sedangkan pendapat kami adalah yang diriwayatkan oleh Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya dengan *sanad* dari Abdullah bin Anas. ia berkata, "Rasulullah mengutusku untuk menemui Khalid bin Sufyan Al Hadzali —ia sedang berada di Arafah—. Beliau berkata, *"Pergilah dan bunuhlah dia."* Aku sempat melihatnya, namun (bersamaan dengan itu) masuk waktu shalat ashar. Aku berkata, "Aku tidak takut jika antara diriku dan dirinya ada sesuatu yang membuat shalat diakhirkan." Aku pun lalu bergegas dengan berjalan kaki seraya melaksanakan shalat. Aku melakukan shalat dengan isyarat seraya bergerak ke arahnya. Ketika aku telah dekat kepadanya, ia berkata kepadaku, "Siapa kamu?" Aku menjawab, "Seseorang dari bangsa Arab. Telah sampai berita kepadaku bahwa dirimu telah bersekutu dengan orang itu (Rasulullah). Aku mendatangimu untuk menanyakan hal tersebut." ia berkata, "Aku lebih mulia (tidak pantas) melakukan itu." Aku pun lalu berjalan bersamanya selama satu jam hingga ketika ada kesempatan aku menebasnya dengan pedangku hingga ia tewas.[699]

Dari sikap yang dilakukannya tergambar jelas bahwa apa yang dilakukannya itu telah diberitahukan terlebih dahulu oleh Rasulullah. Atau, bisa jadi ia telah mengetahui sebelumnya bahwa melaksanakan shalat seperti itu memang diperbolehkan. ia tidak menganggap apa yang dilakukannya itu adalah sebuah kesalahan. ia adalah seorang utusan Rasulullah. ia juga tidak menceritakan apa yang dilakukannya itu (kepada

---

[699] HR. Abu Daud (1249) dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/496). Al Albani berkata, " (Hadits ini) dhaif."

Rasulullah) dan tidak menanyakan tentang hukumnya. Al Auza'i meriwayatkan dari Sabiq Al Barbari,[700] dari kitab *Al Hasan*, bahwasanya orang yang sedang mencari (mengejar) musuh itu harus turun (dari kendaraannya) dan melaksanakan shalat di tanah (lantai). Al Auza'i berkata, "Kami mendapatkan persoalan tersebut tidak seperti itu adanya." Syarhabil bin Hasanah berkata, "Janganlah kalian melaksanakan shalat Subuh kecuali dengan berdiri (dengan berpangku pada punggung). Lalu, Al Asytar[701] pun turun dan melaksanakan shalat di atas tanah. Syarhabil lalu berjalan melewatinya. ia berkata, "Ia telah melanggar ketentuan Allah dengan perbuatannya itu." ia berkata, "Al Asytar lalu mendapatkan fitnah karena perbuatannya itu." Al Auza'i sendiri berpendapat seperti itu bagi orang yang sedang mengejar musuh. Karena, keadaan seperti itu adalah salah satu dari dua keadaan di dalam peperangan. Ia serupa dengan keadaan mencekam (menakutkan). Ayat Al Qur`an sendiri tidak sesuai dengan objek perselisihan. Karena petunjuk yang ada di dalamnya adalah masalah diperbolehkannya melakukan qashar dalam shalat. Shalat qashar diperbolehkan dalam keadaan aman, tanpa ada satu ulama pun yang menyelisihinya. Selain itu, qashar bukanlah objek dari permasalahan yang sedang kita bahas di sini. Kemudian, meski ayat tersebut dapat menjadi bukti objek permasalahan yang sedang dibahas, namun shalat khauf sendiri sebenarnya diperbolehkan meski tidak pada kondisi fitnah fitnah orang-orang kafir (keadaan perang), seperti takut dari binatang buas, banjir, atau kebakaran, karena adanya kesamaan makna lafazh. Yang demikian ini memiliki makna yang sama dengan perang. Karena kehilangan jejak (melepaskan) kaum kuffar merupakan sebuah bahaya besar, maka shalat khauf boleh dilakukan pada saat seperti

---

[700] Al Barbari adalah Abu Said Sabiq bin Abdullah Al Barbari dari penduduk Harran yang tinggal di Riqqah. Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitab *Ats-Tsiqat*. Seperti inilah Ibnu Adi mengatakan dalam kitab *Al-Lisan*. Ibnu Addiy berkata, "Sabiq Al Barbari Az-Zahid, ia memiliki pendapat mengenai kezuhudan." Lihat *Al Ansab, Lisan Al Mizan, Al Kamil,* dan *Mizan Al I'tidal.*

[701] Al Asytar adalah raja bangsa Arab. Namanya adalah Malik bin Al Harits An-Nakha'i, salah seorang pembesar dan pejuang yang dikenang sejarah. Ali bin Abi Thalib berkata ketika sampai berita tentang kematiannya, "Sesungguhnya kita adalah milik Allah. Dia adalah seorang raja, tidak ada raja sepertinya. Apakah ada makhluk yang seperti dirinya? Jika dia seperti besi maka dia dapat mengikat, jika dia seperti batu maka dia akan sangat kokoh (keras)." Al Bawaki pun menangis mendengar ucapan seperti ini. Dia (Al Asytar) wafat pada tahun 38 H (*Sair A'lam An-Nubala*/4/34).

itu, seperti pada saat-saat lainnya.

133. Masalah: ia (Abu Al Qasim) berkata, "Hendaknya ia melaksanakan shalat sunnah ketika dalam perjalanan di atas kendaraannya, seperti yang telah kami gambarkan pada shalat khauf."

Kami tidak mengetahui ada perselisihan pendapat di antara para ulama mengenai diperbolehkannya shalat sunnah di atas kendaraan ketika melakukan perjalanan jauh. At-Tirmidzi berkata, "Seperti inilah menurut mayoritas ulama berpendapat." Ibnu Abdul Barr mengatakan, "Mereka sepakat bahwa diperbolehkan bagi orang yang melakukan perjalanan yang mengqashar shalatnya untuk melaksanakan shalat sunnah di atas hewan kendaraannya dengan menghadap ke arah manapun, sesuai dengan arah hewan kendaraannya itu. Caranya adalah cukup dengan memberi isyarat pada saat ruku dan sujud. Sujud yang dilakukannya harus lebih rendah dari rukunya. Adapun perjalanan yang tidak jauh —yang tidak diperbolehkan mengqashar shalat— diperbolehkan baginya untuk melakukan shalat di atas hewan kendaraannya, sesuai dengan pendapat kami, Al Laits, Al Hasan bin Hay, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan para ulama lainnya." Malik berkata, "Mengqashar shalat tidak diperbolehkan melainkan pada perjalanan yang jauh saja. Karena, hal itu merupakan keringanan dalam perjalanan, maka hanya dikhususkan bagi yang melakukan perjalanan jauh saja. Contohnya adalah seperti keringanan berupa mengqashar shalat.

Pendapat kami sesuai dengan firman Allah, *"Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah."* (Qs. Al Baqarah [2]: 115). Ibnu Umar berkata, "Ayat ini turun khusus untuk (menjelaskan) tentang shalat sunnah. Di mana arah kiblatnya disesuaikan dengan arah unta (kendaraan)mu. Ini adalah hal yang mutlak, kemutlakannya ini menjadi objek yang diperselisihkan." Dari Ibnu Umar, bahwasanya Rasulullah melakukan shalat witir di atas untanya.[702] Pada sebuah riwayat disebutkan bahwa beliau bertasbih di

---

[702] HR. Al Bukhari (2/ha 999/*Fath Al Bari*), Muslim (1/487), Abu Daud (1224), An-Nasa'i (3/232), Ibnu Majah (1200), Ahmad (2/7, 57), dan Malik dalam kitab *Al Muwaththa'* (1/124).

atas punggung hewan kendaraannya, sesuai dengan arah hewan tersebut. Beliau memberikan isyarat dengan kepalanya. Ibnu Umar pun melakukan hal yang sama.[703] (HR. *muttafaq alaih*). Pada riwayat bukhari disebutkan "Kecuali shalat-shalat fardhu", sedangkan para riwayat Muslim dan Abu Daud disebutkan "Hanya saja beliau tidak melaksanakan shalat wajib di atas hewan kendaraan tersebut. Beliau juga tidak membedakan antara perjalanan dekat dengan perjalanan jauh. Hal itu disebabkan karena diperbolehkannya shalat di atas hewan kendaraan merupakan keringanan dalam melaksanakan shalat sunnah. Maksudnya agar shalat sunnah tidak ditinggalkan dan dianggap remah. Hukum ini sama, baik saat dalam perjalanan jauh ataupun dekat. Perjalanan jauh dan singkat juga memiliki kesulitan sendiri, sedangkan pada perjalanan jauh akan ditemukan banyak kesulitan. Al Qadhi berkata, "Perjalanan yang jauh dan dekat itu memiliki hukum yang sama, yaitu tayammum, memakan bangkai ketika dalam keadaan terpaksa, dan shalat sunnah di atas hewan kendaraan. Sedangkan keringanan lainnya yang hanya khusus diperuntukkan bagi perjalanan yang jauh adalah berbuka puasa, menjamak (menggabungkan) shalat, dan mengusap anggota wudhu sebanyak tiga kali.

Pasal: Hukum shalat di atas hewan —kendaraan—sama hukumnya dengan shalat ketika dalam keadaan takut (perang), yaitu memberikan isyarat pada saat ruku dan sujud. Sujud yang dilakukan hendaknya lebih rendah dari ruku. Jabir berkata, "Rasulullah pernah mengutusku untuk suatu keperluan. Aku mendatangi beliau, sedangkan beliau sedang melakukan shalat di atas hewan kendaraannya menghadap ke arah timur. Sujud yang beliau lakukan lebih rendah dari rukunya.[704] (HR. Abu Daud) Diperbolehkan melaksanakan shalat di atas unta, keledai, dan yang lainnya. Ibnu Umar berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah melaksanakan shalat di atas keledai dengan menghadap ke arah Khaibar."[705] (HR. Abu Daud dan An-Nasa`i) Akan tetapi jika melaksanakan shalat di atas hewan yang najis, maka harus dialaskan dengan —kain— penutup yang suci.

Pasal: Jika sedang berada di atas kendaraan yang memiliki

---

[703] HR. Al Bukhari (2/ha 1105/*Fath Al Bari*), Muslim (1/487), dan Ahmad (3/446).

[704] HR. Abu Daud (1227), At-Tirmidzi (351), Ad-Darami (1513), dan Ahmad dalam *Musnad*-nya (3/300 dan 308). Al Albani menganggap hadit ini *shahih*."

[705] HR. Abu Daud (1226), An-Nasa`i (2/60), Muslim (1/487), Ahmad (2/7,49,57), dan Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/150 dan 151).

ruang yang luas, seperti seorang diri berada di dalam tandu yang diletakkan di atas hewan, maka boleh shalat menghadap ke arah mana saja sesuai dengan keinginan. Jika dapat melakukan shalat dengan menghadap kiblat, melakukan ruku dan sujud (dengan sempurna), hendaknya ia menghadap kiblat dalam shalatnya dan bersujud seperti yang diperintahkan kepadanya, jika ia dapat melakukannya. Karena hukumnya seperti hukum orang yang naik kendaraan kapal laut. Jika mampu menghadap kiblat tanpa dapat melakukan ruku dan sujud (dengan sempurna) maka cukup dengan isyarat (merunduk) saja dalam melakukan keduanya.

Hal tersebut sesuai dengan nash Abu Al Qasim. Abul Hasan Al Amidi berkata, "Kemungkinan ia tidak diwajibkan untuk melakukan satu pun dari itu semua (menghadap kiblat, ruku dan sujud) seperti pada kondisi-kondisi yang lain, karena keringanan (rukhshah) itu bersifat umum bagi siapa saja yang mendapatkan kesulitan untuk melakukannya. Seperti hukum mengqashar dan menjamak shalat. Jika tidak mampu melakukan shalat (secara sempurna) maka gugurlah kewajiban (shalat secara sempurna) tanpa ada perselisihan di dalamnya. Jika tidak dapat menghadap kiblat di awal shalatnya, seperti orang yang mengendarai hewan kendaraan yang tidak jinak atau berada di dalam kereta, maka tidak wajib menghadap kiblat dalam shalatnya. Namun, jika ia dapat mengawali shalatnya dengan menghadap kiblat, contohnya adalah seperti orang yang mengendarai hewan kendaraan yang jinak kepadanya seorang diri, maka apakah ia wajib mengawali shalatnya dengan menghadap kiblat? Mengenai hal ini ada dua riwayat:

Pertama, ia harus menghadap kiblat. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Anas, bahwasanya Rasulullah jika melakukan perjalanan dan hendak melaksanakan shalat sunnah, maka ia menghadapkan untanya ke arah kiblat. Setelah itu beliau bertakbir dan melaksanakan shalat ke arah mana saja sesuai dengan arah hewan kendaraannya itu.[706] (HR. Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dan Abu Daud). Karena ia dapat menghadap kiblat di awal shalatnya, maka ia harus menghadap kiblat, seperti seluruh shalat lainnya.

Kedua, tidak harus menghadap kiblat, karena itu adalah bagian dari

---

[706] HR. Abu Daud (2/ha 1225) dan Ahmad (2/4) (3/126). Al Albani berkata, "Hadits ini berderajat *hasan.*"

pelaksanaan shalat yang serupa dengan bagian-bagian shalat lainnya. Selain itu, karena hal itu sulit untuk dilakukan sehingga gugur kewajiban untuk melakukannya. Hadits dari Rasulullah sendiri mengindikasikan bahwa menghadap kiblat itu adalah sebuah *fadhilah* (memiliki keistimewaan tersendiri) dan hukumnya adalah dianjurkan.

Pasal: Kiblat orang yang melaksanakan shalat (di atas kendaraan) adalah sesuai dengan arah kendaraannya. Jika tidak lurus ke arah kiblat, maka hukumnya tidak mengapa. Jika lurus ke arah ka'bah, hukumnya boleh, karena itu adalah asal hukumnya. Boleh tidak menghadap kiblat jika ada udzur. Namun jika dapat menghadap kiblat, maka ia berarti sesuai dengan asal hukumnya. Seperti halnya jika ia melakukan ruku dan sujud menggunakan isyarat. Jika ia menghadap ke arah lainnya secara sengaja, maka shalatnya dapat dikatakan rusak, karena ia tidak menghadap kiblat dengan sengaja. Jika ia melakukan hal itu karena tidak sadarkan diri, tidur, atau mengira bahwa itulah arah perjalanannya, sedangkan dirinya sedang melaksanakan shalat, maka ia harus kembali dari arah perjalanannya ketika udzurnya tidak ada lagi. Hal itu disebabkan karena ia tidak sadarkan diri dalam melakukan hal itu, maka hukumnya seperti orang yang tidak dapat (melakukan shalat) dengan menghadap kiblat. Jika ia terus melakukan shalat seperti itu setelah tidak ada udzur, maka shalatnya dianggap rusak, karena ia berarti tidak menghadap kiblat secara sengaja.

Tidak ada perbedaan pada seluruh shalat-shalat sunnah mengenai hal tersebut. Hukumnya sama seperti shalat *nawafil mutlak*, sunnah-sunnah *rawatib*, sunnah yang telah ditentukan, shalat witir, dan sujud tilawah. Rasulullah sendiri pernah melaksanakan shalat witir di atas untanya. Rasulullah juga pernah melaksanakan shalat tasbih di atas untanya, kecuali shalat-shalat fardhu.[707] (*Muttafaq 'alaih*)

Pasal: Adapun orang yang melakukan perjalanan dengan berjalan kaki, maka sesuai dengan zhahir ucapan Al Khiraqi bahwa tidak diperbolehkan baginya melaksanakan shalat (dalam keadaan berjalan). Sesuai dengan sabda Rasulullah,

---

[707] Telah disebutkan pada no (7) pada bab yang sama.

وَلاَ يُصَلِّى فِى غَيْرِ هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ فَرْضًا وَلاَ نَافِلَةً إِلاَّ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْكَعْبَةِ.

"Tidak diperbolehkan melaksanakan shalat pada kondisi selain seperti kedua kondisi tersebut, baik shalat fardhu ataupun sunnah, melainkan dengan menghadap kiblat."

Ini adalah salah satu riwayat dari Ahmad. ia berkata, "Aku tidak mengetahui ada seseorang yang mengatakan orang yang berjalan kaki melaksanakan shalat selain Atha`. Saya sendiri tidak heran jika ada orang yang melaksanakan shalat dalam keadaan berjalan kaki. Ini adalah mazhab Abu Hanifah. Riwayat kedua adalah bahwa ia boleh melaksanakan shalat sambil berjalan kaki, dan hal ini dinukil oleh Mutsanna bin Jami',[708] dan disebutkan pula oleh Al Qadhi dan yang lainnya. Ia harus menghadap kiblat di pembukaan shalatnya, kemudian boleh menghadap ke arah manapun sesuai dengan arah perjalanannya. ia boleh membaca surat dalam keadaan berjalan, ruku dan sujud di atas tanah. Ini adalah mazhab Atha` dan Syafi'i. Al Amidi mengatakan bahwa orang itu melakukan ruku dan sujud dengan cara memberi isyarat, seperti orang yang berada di atas hewan kendaraan. Karena, kondisi tersebut diperbolehkan untuk tidak menghadap kiblat. Sehingga tidak wajib baginya ruku dan sujud (secara sempurna) seperti orang yang berada di atas kendaraan. Al Qadhi mengatakan bahwa ruku dan sujud itu dapat dilakukan tanpa berpaling dari arah perjalanannya. Maka, ruku dan sujud (dengan sempurna) harus dilakukannya, seperti orang yang menetap (tidak melakukan perjalanan). Mereka berdalil dengan mengatakan bahwa shalat boleh dilakukan oleh orang yang mengendarai kendaraan agar ia tidak ketinggalan dari rombongan perjalanan. Makna seperti ini pun dapat ditemukan pada orang yang melakukan perjalanan dengan berjalan kaki. Selain itu, karena berjalan kaki adalah salah satu kondisi seorang musafir. Jadi, boleh melakukan shalat dengan berjalan kaki seperti yang lainnya.

---

[708] Dia adalah Abu Al Hasan Mutsanna Jami' Al Anbari. Ahmad mengenal kemampuan dan kebenarannya. Dia adalah orang yang sangat *wara`*. Dia menukil beberapa permasalahan yang baik dari Imam Ahmad (*Thabaqat Al Hanabilah*/1/236).

Menurut kami, Mutsanna bin Jami' tidak menukil riwayat tersebut, dan kondisi orang yang berjalan juga tidak sesuai dengan makna riwayat tersebut. Karena, shalat sambil berjalan kaki membutuhkan banyak gerakan dan berjalan secara terus-menerus sehingga shalatnya terputus dan menyebabkan shalat tersebut batal. Sedangkan hal seperti ini tidak ditemukan pada orang yang melaksanakan shalat di atas kendaraan. Sehingga, tidak dapat dibenarkan jika membandingkan dengan orang yang melaksanakan shalat di atas kendaraan. Juga, karena firman Allah, *"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya"* sifatnya umum. Artinya, jika melakukan shalat berjalan kaki berarti meninggalkan ijma' ulama dengan syarat-syarat yang tidak dapat ditemukan pada shalat dengan berjalan kaki. Sehingga, diwajibkan menghadap kiblat selain pada kondisi ketika berada di atas hewan kendaraan, sesuai dengan keumuman lafazh ayat tersebut.

Pasal: jika orang yang melaksanakan shalat telah masuk ke suatu daerah dan berniat untuk menetap di dalamnya. Dalam kasus seperti ini, maka setelah masuk ke daerah tersebut ia tidak boleh melaksanakan shalat kecuali seperti shalatnya orang yang muqim (menetap). Jika ia memasuki daerah tersebut hanya melewati saja dan tidak berniat untuk menetap atau singgah, kemudian melanjutkan perjalanan tanpa berniat untuk menetap selama waktu yang membuatnya wajib untuk menyempurnakan shalat, ia boleh meneruskan shalatnya selama ia masih terus berjalan. Jika ia beristirahat di daerah tersebut, maka ia harus melaksanakan shalat dengan menghadap kiblat, ia melakukan shalatnya seperti shalat-shalat yang telah dilakukannya.

Hal tersebut seperti pendapat kami bagi orang yang berada dalam suasanan ketakutan (perang) kemudian keadaan menjadi aman di tengah-tengah shalatnya. Jika ia memulainya dengan menghadap kiblat, kemudian ingin menaiki kendaraan, hendaknya ia menyempurnakan shalatnya terlebih dahulu, baru kemudian naik ke atas kendaraan.

Ada yang berpendapat bahwa ia boleh sambil naik kendaraan dalam shalatnya dan menyempurnakannya dengan menghadap ke arah perjalanannya, seperti halnya orang yang berada dalam keadaan aman kemudian keadaan menjadi mencekam ketika ia sedang shalat. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa keadaan mencekam (perang) adalah keadaan darurat yang diperbolehkan untuk melakukan gerakan-gerakan yang memang dibutuhkannya. Ini adalah keringanan yang tercantum di

dalam syariat. Jika tidak dalam keadaan darurat, maka tidak diperbolehkan melakukan di luar apa yang telah tercantum dalam syariat. Riwayat tersebut tidak bermaksud membolehkan naik ke atas kendaraan yang membutuhkan banyak gerakan dan menghadap ke arah selain kiblat atau arah perjalanannya. Sehingga, hukumnya adalah tetap pada hukum asalnya. *Wallahu a'lam.*

134. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Tidak diperbolehkan melakukan shalat fardhu atau sunnah pada selain kedua kondisi tersebut, kecuali dengan menghadap ke arah ka'bah. Jika dapat melihat Ka'bah dengan mata telanjang, maka dibenarkan untuk menghadap ke arahnya. Jika tidak dapat melihatnya, maka berijtihadlah dengan benar untuk menghadap ke arahnya."

Telah kami sebutkan bahwa menghadap kiblat adalah syarat sahnya shalat. Tidak ada perbedaan mengenai hal ini pada permasalahan shalat fardhu ataupun sunnah. Karena, hal itu adalah syarat sahnya shalat. Jadi, shalat fardhu dan sunnah memiliki hukum yang sama, seperti halnya berthaharah (bersuci) dan menutup aurat. Selain itu, karena firman Allah yang berbunyi, *"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya"* sifatnya adalah umum pada masing-masing dari keduanya (shalat fardhu dan sunnah). Jika dapat melihat Ka'bah, maka diwajibkan melaksanakan shalat dengan menghadap ke arahnya. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini. Ibnu Uqail berkata, "Jika sebagian anggota tubuhnya keluar dari arah Ka'bah, maka shalatnya tidak sah."

Sebagian sahabat kami mengatakan bahwa manusia itu terbagi menjadi empat golongan dalam hal menghadap kiblat. Di antara mereka ada yang dapat memastikan arah kiblat dengan yakin, yaitu orang yang dapat melihat Ka'bah atau berada di kota Makkah, atau merupakan penduduk Makkah. Atau, orang yang tumbuh dewasa di Makkah dan tertutup penghalang buatan, seperti dinding. Maka, orang seperti ini harus menghadap ke kiblat secara yakin. Demikian pula orang yang berada di Masjid Nabawi, karena ia yakin dengan kebenaran arah kiblatnya. Sesungguhnya Rasulullah tidak menetapkan sebuah kesalahan.

Telah diriwayatkan oleh Usamah bahwa Rasulullah pernah melaksanakan shalat dua rakaat dengan menghadap kiblat. Beliau berkata, "Ini adalah arah kiblat."

Hal ini adalah bahwa, orang yang diwajibkan ia karena ada berita mengenai arah kiblat, yaitu orang yang berada di Makkah namun tidak dapat melihat Ka'bah, dan dirinya bukan penduduk Makkah. Kemudian ia mendapatkan ada orang yang memberitahukan secara yakin atau melihatnya sendiri, seperti halnya orang yang terhalang oleh dinding. Orang yang terhalang oleh dinding hendaknya adalah orang yang memberitahukan kepadanya mengenai arah kiblat. Atau, seperti orang asing yang singgah di Makkah, lalu diberitahukan oleh penduduk setempat. Demikian pula dengan orang yang berada di kota atau di desa, diwajibkan baginya untuk menghadap ke arah mihrab dan kiblat mereka yang telah ditentukan. Karena, arah tersebut telah ditentukan oleh orang yang dapat melihat arah kiblat. Jadi, pemberitahuan tersebut sama hukumnya dengan berita, sehingga tidak lagi memerlukan ijtihad (untuk mengetahui arah kiblat). Jika ada seseorang yang mengetahui arah kiblat memberitahukan kepadanya, baik ia adalah penduduk setempat atau bukan, maka ia harus mengikuti pemberitahan orang tersebut dan tidak perlu untuk berijtihad. Sebagaimana seorang pemimpin juga harus menerima nash (berita) dari orang yang dapat dipercaya, tanpa perlu berijtihad.

Adapun orang yang diwajibkan untuk berijtihad. Di mana kondisinya diluar dari kondisi kedua contoh di atas. Dan, ia sendiri merupakan orang yang mengetahui dalil.

Bagian selanjutnya adalah orang yang hanya bisa ber-*taklid*, karena ia buta mengenai itu semua. Jika seseorang tidak dapat berijtihad dan tidak berada pada kedua kondisi di atas (pertama dan kedua) maka ia harus mengikuti ijtihad para mujtahid. Diwajibkan bagi orang yang berada dalam kondisi seperti ini dan seluruh orang yang jauh dari Makkah untuk mencari tahu arah Ka'bah tanpa harus melihatnya dengan mata kepala sendiri. Ahmad mengatakan bahwa di antara arah timur dan barat ada arah kiblat. Jika bergeser sedikit dari arah kiblat, maka tidak dianggap menghadap kiblat. Akan tetapi, hendaknya ia berada di pertengahan. Abu Hanifah berpendapat seperti ini pula. Pada salah satu ucapannya, Asy-Syafi'i berpendapat sama dengan pendapat kami. Sedangkan pendapatnya yang lain adalah bahwa yang wajib adalah melihatnya sendiri dengan mata kepala. Hal ini sesuai dengan firman Allah, *"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya."* (Qs. Al Baqarah [2]: 144). Selain itu, karena diwajibkan

kepadanya untuk menghadap kiblat, sehingga ia wajib menghadap ke arah Ka'bah, seperti orang yang dapat melihatnya dengan mata kepala sendiri.

Kami sendiri berpegang pada sabda Rasulullah, *"Antara arah timur dan barat adalah arah kiblat."* (HR. At-Tirmidzi). Ia mengatakan bahwa hadits ini adalah *hasan shahih*. Zhahir hadits ini adalah bahwa seluruh arah di antara keduanya (arah timur dan barat) adalah kiblat. Karena jika yang diwajibkan adalah harus melihatnya dengan mata kepala sendiri, maka shalat yang dilakukan oleh orang yang membuat shaf dengan panjang di atas garis lurus dianggap tidak sah. Juga, shalat yang dilakukan oleh dua orang yang berjauhan tempat dianggap tidak menghadap kiblat yang sama. Selain itu, berarti tidak diperbolehkan menghadap kiblat dengan cara membuat shaf yang panjang kecuali sepanjang Ka'bah saja. Jika ada yang mengatakan bahwa jarak yang jauh itu membuat ukuran bertambah luas. Kami berpendapat bahwa ukuran bertambah luas jika shaf yang dibuat tidak lurus, adapun jika dibuat lurus (dengan sudut ka'bah) maka tidak membuat ukuran bertambah luas. Garis Ka'bah itu dibuat searah dan menghadap ke arahnya.

Pasal: Adapun mihrab yang dibuat oleh kaum kafir tidak boleh dijadikan sebagai dalil. Hal ini karena ucapan mereka sendiri tidak dapat dijadikan dalil, meski mihrab mereka lebih utama, kecuali jika diketahui arah kiblat mereka, seperti kaum Nashrani. Telah diketahui bahwa arah kiblat mereka adalah timur. Jika melihat mihrab mereka di dalam tempat ibadah mereka, maka dapat diketahui bahwa arahnya adalah arah timur. Jika ditemukan mihrab dan tidak diketahui apakah itu milik kaum muslimin atau yang lainnya, maka hendaklah berijtihad dan tidak berkiblat ke arah tersebut, karena itu hanya diperbolehkan dengan menggunakan mihrab-mihrab kaum muslimin, sedangkan pada kondisi seperti itu tidak diketahui keberadaan mihrab kaum muslimin tersebut. Jika pada mihrab terlihat bekas-bekas peninggalan Islam, hendaknya tidak melaksanakan shalat ke arah mihrab tersebut, karena bisa jadi yang membangunnya adalah orang musyrik yang dengki terhadap kaum Muuslimin. Kecuali jika tidak ada kemungkinan seperti itu dan dapat diketahui dengan pasti bahwa itu termasuk mihram kaum muslimin, sehingga dapat menghadap ke arahnya.

Pasal: Jika melakukan shalat di atas gunung tinggi dan keluar dari titik ujung Ka'bah maka shalatnya dianggap sah. Demikian pula

jika melaksanakan shalat di tempat yang keluar dari titik Ka'bah, karena yang wajib adalah menghadap ke arahnya dan ke arah titiknya, baik titik atas ataupun titik bawah. Dalilnya adalah jika seandainya Ka'bah itu hilang (hancur) —*naudzubillah*— maka shalat tetap dianggap sah jika menghadap ke arah tempat dinding-dindingnya.

Pasal: Orang yang berijtihad dalam masalah kiblat hendaknya adalah orang yang mengetahui tanda-tanda titiknya, meskipun ia orang yang tidak mengetahui hukum-hukum syariat. Setiap orang yang mengetahui dalil sesuatu, maka ia termasuk dianggap sebagai seorang mujtahid meski ia tidak mengetahui hal lainnya. Selain itu, karena ia juga dapat mengetahui arah kiblat dengan dalil-dalil ilmunya. Maka, orang tersebut juga dianggap mujtahid mengenai hal itu, sama seperti ahli fikih.

Jika seorang ahli fikih tidak mengetahui tanda-tanda arah kiblat atau buta mengenai hal itu, maka ia tetap dianggap sebagai seorang *muqallid* (yang hanya ikut-ikutan), meski ia sebenarnya mengetahui hal lainnya dan *tsiqah* terhadap dalil-dalilnya. Mengenai ilmu perbintangan Allah berfirman, *"Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk."* (Qs. An-Nahl [16]: 16). Allah pun berfirman, *"Dan Dia-lah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut."* (Qs. Al An'aam [6]: 97).

Kemudian, arah kiblat ditegaskan dengan menggunakan kutub utara. Yaitu berupa bintang yang samar yang dikelilingi oleh bintang-bintang lainnya, berputar seperti roda kincir. Pada salah satu sudutnya terdapat dua bintang yang cemerlang (ursa minor –ast.). Sedangkan pada sudut lainnya terdapat bintang capricon. Di antara keduanya terdapat bintang-bintang kecil yang terukir seperti ukiran roda. Tiga buah bintang terdapat di bagian atas, sedangkan tiga buah yang lain terdapat pada bagian bawah. Gerakan yang membentuk roda ini berputar di sekitar kutub. Rotasi yang berbentuk kincir itu berputar pada porosnya selama satu hari satu malam sebanyak satu putaran. Pada malam hari berputar setengah, dan pada siang harinya berputar setengah putaran pula.

Pada saat matahari terbit, bintang capricon menempati tempat bintang cemerlang (ursa minor -ast) yang menempatinya saat matahari terbenam. Petunjuk kini dapat digunakan untuk mengetahui waktu-waktu

malam, masa, dan periode bagi orang yang mengetahui dan memahami perputarannya. Di sekelilingnya terdapat bintang ursa mayor (ast) yang selanjutnya diikuti oleh ursa minor yang berputar di sekelilingnya. Kutub tidak meninggalkan tempatnya di setiap waktu. ia juga tidak berubah sebagaimana poros kincir pun tidak berubah pada rotasinya. Ada yang mengatakan bahwa ia berubah sedikit tanpa terlihat secara jelas dan tidak memberikan pengaruh apapun. Ia adalah bintang yang samar yang dapat dilihat dengan pandangan yang tajam jika bulan belum terbit. Jika cahaya bulan telah bersinar terang maka ia akan terlihat samar (tersembunyi). Jika Anda membelakanginya di bumi maka berarti Anda sedang menghadap ke arah Ka'bah. Ada yang mengatakan bahwa ia bergeser di daerah Damaskus dan daerah yang dekat dengannya ke arah timur dengan pergeseran yang sedikit (kecil). Setiap kali ia mendekati bagian barat maka pergeserannya akan lebih besar (banyak). Jika berada di daerah Harran dan yang dekat dengannya berada searah (lurus) dengannya. Kutub menjadi berada di belakangnya secara lurus tanpa mengalami pergeseran.

Ada yang mengatakan bahwa kiblat yang paling lurus adalah kiblat di daerah Harran. Jika berada di Irak kutub itu berada di dekat punggung telinga sebelah kanan daerah tersebut hingga ke atas. Sehingga berada menghadap ke pintu Ka'bah hingga makam (Ibrahim). Ketika ia dibelakangi oleh dua bintang cemerlang (ursa minor) atau capricon, yang salah satunya berada di atas sedangkan yang lain di bawah secara berbanding lurus maka hal itu sama seperti keadaan membelakangi kutub. Jika ia membelakangi tidak dalam keadaan seperti itu maka berarti ia sedang menghadap ke arah (kiblat). Jika membelakangi bagian timur dari kiblat maka ia berarti bergeser sedikit ke arah barat. Jika membelakangi bagian barat maka berarti bergeser sedikit ke arah timur. Jika membelakangi bintang ursa mayor maka berarti juga menghadap arah (kiblat), hanya saja pergeserannya lebih banyak.

Pasal: Orbit matahari dan bulan itu ada sebanyak dua puluh delapan. Yaitu: bintang surthan (cancer), bathin, (tsuraya) kartika, dabran, haq'ah, dzira', natsrah, tharaf, jubhah, zabrah, sharfah, 'awa, samak, ghafar, zabana, aklil, qalb, syaulah, na'ayim, baldah, sa'du dzabih, sa'du bala', sa'du sa'ud, sa'du akhbiyah, fara' muqaddam, fara' muakkhar, dan bathnul hut. Empat belas bintang Syamiyah di antaranya muncul dari tengah arah timur atau condong dari arah tersebut menuju ke

arah utara sedikit. Yang pertama adalah bintang surthan dan yang terakhir adalah bintang samak. Sedangkan empat belas bintang Yamaniyah yang lain muncur dari arah timur menuju arah sebelah kanan. Yang pertama muncul adalah bintang ghafar, sedangkan yang terakhir adalah bathnul hut.

Setiap bintang dari arah Syam (Syamiyah) mendekati bintang Yamaniyah. Jika salah satu dari keduanya muncul maka yang lainnya (pendampingnya) menjadi hilang. Setiap malam bulan turun ke tempat (posisi) yang dekat dengannya. Kemudian pada malam kedua pindah ke tempat yang berada setelahnya. Allah berfirman, *"Dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah ia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah ia sebagai bentuk tandan yang tua."* (Qs. Yaasiin [36]: 39).

Matahari itu turun ke setiap posisinya selama tiga belas hari. Kemudian ia kembali kepada posisi yang telah ia tempati sebelumnya ketika menyempurnakan putaran tahun syamsiyah. Posisi-posisi (*manzilah*) tersebut selama terbenam dan terbitnya matahari ada sebanyak empat belas posisi. Demikian pula dari sejak terbit hingga terbenamnya. Sedangkan pada waktu fajar sebanyak dua posisi dan waktu maghrib satu posisi, yaitu sebanyak seperduabelas kegelapan malam. Kegelapan malam sendiri memiliki dua belas *manzilah* (posisi). Seluruhnya terbit dari arah timur dan terbenam di arah barat. Hanya saja bintang-bintang pertama dari bintang Syamiyah dan bintang-bintang terakhir dari bintang Yamaniyah terbit dari pertengahan arah timur. Di mana jika terbit maka bagian yang terbit akan menempel pada bagian bahu kiri yang menghadap ke arah kiblat.

Demikian halnya dengan bintang terakhir dari bintang Syamiyah. Sedangkan bintang pertama dari bintang Yamaniyah berada berdekatan dengannya. Bintang yang berada di tengah dari bintang Syamiyah, yaitu dzira' dan yang setelahnya yang berada di sisinya pada saat terbit arahnya condong ke arah utara. Sedangkan bintang yang berada di tengah dari bintang Yamaniyah, seperti aqrab, na'ayim, baldah, dan sa'ud, pada saat terbit condong ke arah kanan (selatan). Bintang Yamani berada di hadapan bahu kiri, sedangkan bintang Syamiyah berada di belakang bahu kanannya, dan berada dekat dengan bintang Yamaniyah. Sedangkan bintang gharib berada pada bahu sebelah kanan. Demikian pula jika diketahui bagian bintang yang berada di tengah. Di mana di antaranya

dan antara ufuk langit terdapat tujuh bintang dari satu arah dan tujuh bintang dari arah yang lain yang menghadap kepadanya.

Pada setiap bintang dari posisi seperti di atas terdapat bintang-bintang lain yang mendekatinya dan berputar sesuai dengan putarannya, dari kanan dan kirinya yang berjumlah cukup banyak. ia berotasi sesuai dengan putaran rotasi bintang tersebut. Itu semua dapat dijadikan sebagai petunjuk sesuai dengan apa yang ditunjukkan olehnya. Contohnya adalah seperti bintang nasrin, sya'riyyin, sistem yang sama dengan bintang huq'ah, samak ar-ramih, fakkah, dan yang lainnya. Semuanya itu terbit dari arah timur dan terbenam di barat. Bintang Suhail adalah sebuah bintang yang besar dan terang. Ia terbit dari arah angin selatan kemudian terus bergerak hingga sampai pada kiblat orang yang melakukan shalat. Setelah itu ia melewatinya dan terbenam dekat dengan pergerakan bintang dabur. Sedangkan bintang Naqah adalah bintang-bintang yang bentuknya seperti unta yang terbit di daerah Majrah dari angin pagi. Kemudian ia hilang di gerakan angin utara.

Pasal: Matahari terbit dari arah timur dan terbenam di arah barat. Terbit dan terbenamnya matahari berbeda-beda sesuai dengan perbedaan posisinya. Pada musim dingin ia berada di pertengahan pada kiblat orang yang melakukan shalat, sedangkan pada musim panas berdekatan (menempel) pada kiblatnya.

Pasal: Bulan akan tampak pada malam pertama di awal bulan dalam bentuk hilal di waktu maghrib dari sebelah kanan orang yang melakukan shalat. Kemudian pada setiap malam berikutnya posisinya akan lebih mundur ke arah timur hingga pada malam ketujuh waktu maghrib berada pada kiblat tempat shalat atau condong menjauhinya sedikit. Kemudian pada malam keempat belas akan terbit dari arah timur sebelum matahari terbit dalam bentuk bulan purnama secara sempurna. Sedangkan pada malam kedua puluh satu berada pada arah kiblat orang yang melakukan shalat atau dekat dengannya. Pada waktu fajar dan malam kedua puluh delapan akan tampak seperti Hilal di waktu fajarnya dari arah timur. Tempat terbitnya berbeda-beda sesuai dengan posisinya.

Pasal: Angin yang berhembus kencang menunjukkan empat arah mata angin. Angin tersebut berhembus dari sudut-sudut langit. Angin selatan berhembus dari sudut yang berada di antara kiblat dengan timur yang menghadap bagian dalam telapak tangan sebelah kiri orang

yang shalat. Kemudian bergerak ke wajahnya menuju bagian kanan dan kiri. Angin yang berhembus di hadapan angin tersebut berhembus dari sudut yang berada antara bagian barat dan utara yang melewati tempat hembusan angin sebelah selatan. Sedangkan angin *dabur* berhembus dari sudut yang berada antara sebelah barat dan kanan yang berhadapan dengan garis wajah sebelah kanan orang yang melakukan shalat. Kemudian melewati sudut yang berhadapan dengannya. Angin shaba yang berada di hadapannya berhembus dari punggung orang yang melakukan shalat. Bisa jadi angin itu berhembus antara dinding-dinding dan bukit, kemudian berputar. Namun, hembusan angin seperti ini tidak dianggap.

Di antara masing-masing jenis angin tersebut terdapat angin yang disebut angin nukaba yang bermanfaat untuk membuka jalan bagi angin-angin yang sudah ma'ruf (dikenal). Angin-angin itu dapat dikenal melalui sifat dan ciri-ciri khususnya. Ini semua dapat dijadikan sebagai petunjuk arah kiblat. Sahabat-sahabat kami menyebutkan bahwa air pun dapat dijadikan sebagai petunjuk arah kiblat. Mereka mengatakan bahwa sungai-sungai besar itu mengalir dari sebelah kanan orang yang shalat menuju bagian kirinya dengan membelok sedikit.

Contohnya adalah seperti sungai Dahlah, Eufrat, dan Nahrawan. Sungai-sungai yang baru terbentuk tidak dianggap (dijadikan petunjuk). Alasannya adalah karena sungai-sungai seperti itu tercipta sesuai dengan kebutuhan menuju arah yang beragam. Demikian pula dengan sumber-sumber air dan sungai-sungai yang kecil, karena itu semua tidak memiliki ikatan arah tertentu. Demikian pula dengan dua sungai yang mengalir dari sebelah kanan orang yang melakukan shalat menujuu arah kirinya. Salah satunya adalah sungai Ashi di negeri Syam. Kedua, adalah sungai Saihun yang ada di timur. Sungai-sungai yang mereka sebut ini tidak memiliki arah tertentu. Mayoritas sungai-sungai di negeri Syam mengalir tidak pada garis sebagaimana yang mereka sebutkan. Sungai Yordania mengalir ke arah kiblat. Mayoritas dari sungai tersebut mengalir menuju laut yang sebenarnya air sungai itu berasal darinya dan akhirnya kembali kepadanya.

Jika petunjuk itu hanya dikhususkan seperti yang mereka sebutkan, maka di negeri Syam tidak ada sungai yang dapat dijadikan sebagai petunjuk selain sungai Ashi. Sungai Eufrat sendiri merupakan batas negeri Syam dari arah timur. Siapa saja yang mengetahui petunjuk ini

maka ia dianggap sebagai seorang mujtahid. Setiap penduduk dapat mengambil petunjuk dari negeri mereka masing-masing, baik dari pegunungannya ataupun sungai-sungainya, dan yang lainnya.

Contohnya adalah seperti orang yang mengetahui bahwa gunung tertentu berada pada arah kiblat mereka atau berada di sebelah kanan mereka, atau menunjukkan arah-arah lainnya. Demikian pula jika mengetahui tempat aliran sungai tertentu. Siapa saja yang merupakan seorang mujtahid jika arah kiblat tidak ia ketahui ketika sedang melakukan perjalanan dan tidak mendapatkan seseorang yang dapat memberitahukan arah kiblat kepadanya, maka ia boleh melakukan shalat menuju arah sesuai dengan ijtihadnya sendiri. Jika petunjuk pun menjadi samar baginya karena suasana sedang mendung atau gelap gulita, maka ia boleh mengira-ngira kemudian melaksanakan shalat. Shalat yang dilakukannya itu tetap dianggap sah, sebagaimana yang kami sebutkan pada beberapa hadits.

Selain itu, diperbolehkannya hal itu karena ia telah berusaha semampu mungkin untuk mengetahui yang hak dengan disertai ilmu akan petunjuk-petunjuknya. Kondisinya ini sama seperti seorang hakim atau ulama pada saat nash-nash yang ada masih samar.

Pasal: Jika seseorang melaksanakan shalat dengan ijtihadnya sendiri untuk menghadap ke arah tertentu. Namun hal itu berbeda jika ia ingin melaksanaan shalat yang lainnya (selanjutnya) maka ia harus mengulangi ijtihadnya tersebut. Kondisi ini sama seperti seorang hakim jika berijtihad pada suatu kasus, kemudian setelah itu terjadi kasus yang sama dengan kasus sebelumnya. Hakim ini pun harus berijtihad kembali. Ini merupakan mazhab Syafi'i.

Jika ijtihadnya yang kedua ini ternyata berubah maka ia harus melaksanakan hasil ijtihadnya yang kedua dan tidak melakukan shalat seperti shalat yang pertama. Hal ini sebagaimana pula jika seorang hakim menghasilkan ijtihad yang berbeda pada kasus yang kedua maka ia harus melaksanakan hasil ijtihadnya yang kedua pada peristiwa yang kedua tersebut. Namun, hal itu tidak berarti ia telah membuat ibadah (keputusan) yang pertama menjadi batil. Hal ini tidak ada perselisihan di dalamnya sepanjang sepengetahuan kami. Jika ijtihadnya mengenai arah shalat berubah, maka ia harus berputar ke arah hasil ijtihadnya yang kedua dan menyandarkan shalatnya yang telah dilaluinya itu dengan

ijtihad ini. Ahmad mencantumkan nash ini pada riwayat jama'ah. Ibnu Abi Musa Al Amidi berkata, "Dia tidak harus berpindah dan harus membatalkan ijtihadnya yang pertama agar ijtihad tidak dibatalkan oleh ijtihad pula."

Menurut kami, ia adalah seorang mujtahid yang jika ijtihadnya memberikan petunjuk kepadanya untuk menghadap ke arah tertentu maka ia tidak boleh melaksanakan shalat dengan menghadap ke arah lainnya. Demikian pula jika ia ingin melaksanakan shalat lainnya. Karena, jika ijtihadnya (yang kedua) menunjukkannya ke arah yang bukan arah pada ijtihad pertama maka ia tidak boleh melakukan shalat dengan menghadap ke arah itu. Hal ini hukumnya seperti semua hal-hal mustahil yang telah disepakati. Sikap seperti ini bukanlah sikap melanggar hasil ijtihad.

Namun hasil ijtihad tersebut harus dilaksanakan untuk masa-masa selanjutnya, sebagaimana untuk shalat-shalat lainnya. Akan menjadi sikap melanggar hasil ijtihad jika kita mewajibkan kepadanya untuk mengulangi shalat yang telah dilakukannya dan tidak menganggap sah shalat yang dilakukannya itu. Jika ijtihad dan perkiraannya tetap pada arah yang pertama dan tidak ijtihadnya (yang kedua) tidak menunjukkan arah lain, maka ia hendaknya melakukan shalat seperti shalat yang telah dilakukannya. Karena, baginya tidak tampak ada arah lain yang patut dijadikan sebagai arah kiblatnya.

Jika jelas baginya bahwa ada kesalahan dalam shalatnya, baik dengan melihat langsung atau mendapatkan kabar yang meyakinkan, maka ia hendaknya berputar ke arah yang benar dan melaksanakan shalatnya ke arah itu. Hal ini seperti yang dilakukan oleh para penduduk Kuba ketika mereka diberitahukan untuk merubah arah kiblat mereka. Mereka pun langsung berputar arah dan melaksanakan shalat mereka ke arah tersebut. Jika ia masih ragu terhadap ijtihadnya maka hendaknya ia tetap berada pada arah yang sedang dilakukannya, karena sudah jelas ia telah berijtihad. Ijtihad ini tidak dapat dihilangkan oleh keraguan.

Jika jelas baginya bahwa ijtihadnya itu salah, namun ia tidak mengetahui arah kiblat yang benar, seperti seseorang yang melaksanakan shalat ke arah tertentu lalu melihat beberapa posisi bulan pada kiblatnya, namun ia tidak mengetahui apakah ia berada di arah timur atau barat. ia masih membutuhkan sebuah ijtihad. Shalatnya ini dianggap batal, karena ia tidak mungkin terus menghadap ke selain kiblat, dan ia sendiri tidak

mengetahui arah yang seharusnya. Shalatnya itu dianggap batal karena tidak dapat disempurnakan.

135. Masalah: ia berkata, "Jika ada dua orang yang ijtihadnya berbeda, maka salah seorang dari keduanya tidak boleh mengikuti ijtihad yang lainnya."

Kesimpulannya adalah jika dua orang mujtahid berbeda ijtihadnya, maka masing-masing dari keduanya harus melaksanakan shalat ke arah sesuai dengan ijtihad mereka masing-masing. Ijtihad mereka itulah yang dijadikan kiblat, tidak boleh ditinggalkan, dan mujtahid tersebut tidak boleh bertaklid dengan yang lainnya, baik orang itu lebih mengetahui darinya atau tidak. Hal ini sebagaimana jika dua orang alim (pintar) berselisih pendapat mengenai suatu kejadian; jika salah seorang dari keduanya berijtihad sedangkan yang lain hanya bertaklid tanpa berijtihad, maka hal seperti ini tidak diperbolehkan. Ia tidak diperbolehkan melakukan shalat hingga ia berijtihad pula, baik waktu shalat masih panjang ataupun sudah sempit dan khawatir telah keluar dari waktu shalat. Ini juga sama halnya dengan seorang hakim, ia tidak boleh memutuskan suatu hukum dalam suatu perkara (kejadian) dengan bertaklid kepada orang lain.

Al Qadhi berkata, "Dari zhahir ucapan Ahmad mengenai seorang mujtahid yang tidak memiliki rentang waktu yang cukup untuk berijtihad adalah bahwa mujtahid tersebut boleh bertaklid kepada mujtahid lainnya." Al Qadhi juga mengisyaratkan kepada ucapan Ahmad mengenai orang yang berada di daerah perkotaan, di mana ia melakukan shalat tidak menghadap kiblat karena rumahnya terletak jauh —dari yang lainnya—, ia harus bertanya kepada orang lain.

Al Qadhi berkata, "Orang yang terisolasi diwajibkan untuk bertanya —mengenai arah kiblat—." Pendapat ini tidak benar. Ucapan Ahmad menunjukkan bahwa orang yang berada di perkotaan tidak diwajibkan untuk berijtihad, karena ia dapat mengetahui arah kiblat melalui pemberitahuan dari orang lain dan mencari petunjuk arah dari tanda-tanda mihrab, tidak seperti orang yang sedang melakukan perjalanan. Tidak ada dalil yang memperbolehkan untuk bertaklid bagi dua orang mujtahid ketika waktu shalat sudah hampir habis. Tidakkah Anda dapat melihat bahwa Abu Abdullah tidak membedakan antara

waktu yang sempit dan waktu yang masih panjang. Namun, kami sepakat bahwa tidak diperbolehkan bertaklid selama waktu shalat masih panjang. Alasan lainnya adalah karena ijtihad sendiri adalah syarat sahnya shalat, ia tidak gugur karena sempitnya waktu, padahal masih memungkinkan untuk berijtihad, seperti seluruh syarat-syarat lainnya.

Pasal: Jika dua orang memiliki ijtihad yang berbeda. Dalam kondisi seperti ini, maka masing-masing dari mereka melaksanakan shalat ke arah ijtihad mereka masing-masing. Salah satu dari mereka tidak boleh menjadi makmum yang lainnya. Ini merupakan mazhab Asy-Syafi'i. Alasannya adalah karena masing-masing dari mereka pasti berkeyakinan bahwa ijtihad rekannya salah, sehingga ia tidak boleh menjadi makmum yang lainnya. Sebagaimana jika seandainya salah satu dari keduanya buang angin dan masing-masing berkeyakinan bahwa rekan merekalah yang buang angin.

Oleh karena itu, masing-masing dari keduanya hendaknya melakukan shalat (sesuai dengan keyakinan arah kiblat mereka). Namun, mereka tidak wajib menjadi makmum kepada yang lainnya. Mazhab yang dapat dijadikan perbandingan mazhab ini memperbolehkan untuk saling bermakmuman. Karena, masing-masing dari keduanya merasa yakin bahwa shalat yang dilakukan oleh rekannya itu adalah sah. Meski ia harus menghadap ke arah sesuai dengan ijtihadnya, hal ini tidak mencegahnya untuk mengikuti (menjadi makmum) kepada orang yang berbeda arah kiblatnya. Hal ini seperti orang-orang yang melaksanakan shalat di sekeliling Ka'bah yang berada mengitari Ka'bah tersebut dan seperti orang-orang yang melaksanakan shalat pada saat keadaan mencekam (perang).

Ahmad di dalam nashnya telah menyebutkan sahnya shalat orang yang mengenakan kulit serigala dengan menakwilkan sabda Rasulullah, *"Kulit apa saja jika telah disamak maka ia suci."*[709] Padahal, Ahmad sendiri tidak berpendapat bahwa kulit tersebut suci. Hal ini berbeda jika masing-masing dari keduanya berkeyakinan bahwa salah seorang dari mereka telah berhadats, karena ia berarti telah meyakini bahwa shalat rekannya itu batal. Hal ini sesuai jika ia sendiri telah yakin bahwa

---

[709] HR. At-Tirmidzi (1728), An-Nasa'i (7/174), Ibnu Majah (3609), Ahmad (1/219,270,343), Abu Nu'aim dalam *Al Hilyah* (10/218), dan Muslim (1/277) dengan lafazh *"Jika kulit serigala telah disamak maka dianggap telah suci"*.

dirinyalah yang berhadats, maka ia harus mengulang shalatnya, dan shalatnya ini sah secara zhahir dan batin.

Berbeda halnya jika ia yakin telah melakukan kesalahan namun tidak mengulangi shalatnya. Adapun jika salah seorang dari mereka condong ke arah kanan sedangkan yang lain ke arah kiri, sedangkan keduanya sepakat mengenai arah kiblat, maka mazhab ini tidak berselisih untuk mengatakan bahwa salah seorang dari mereka hendaknya menjadi makmum kepada rekannya yang lain, karena yang diwajibkan adalah menghadap kiblat, di mana keduanya sepakat mengenai arah kiblat ini.

136. Masalah: Orang yang buta boleh mengikuti orang yang lebih tsiqah dari dua orang mujtahid yang ada bagi dirinya sendiri.

Maksudnya, jika ada dua orang mujtahid yang berbeda pendapat mengenai arah kiblat, dan bersama mereka ada orang buta, maka orang buta itu boleh bertaklid kepada salah seorang yang lebih tsiqah dari kedua mujtahid tersebut untuk dirinya sendiri. Orang yang diikutinya itu hendaknya orang yang lebih alim daripada keduanya, lebih jujur perkataannya, dan lebih dapat dipercaya. Karena kebenaran akan lebih dekat kepada orang yang seperti itu. Demikian pula hukum terhadap orang yang dapat melihat namun tidak mengetahui dalil-dalil dan tidak mampu mempelajarinya sebelum waktu shalat berakhir. Orang seperti ini diwajibkan pula bertaklid baginya. Ia boleh bertaklid kepada salah seorang mujtahid yang dapat dipercaya menurut pandangan dirinya sendiri. Jika ia mengikuti orang yang tidak lebih baik, maka menurut ucapan Al Khiraqi shalatnya dianggap tidak sah. Hal itu disebabkan karena sikapnya itu berarti ia telah meninggalkan sesuatu yang menurut perkiraannya adalah yang paling benar. Hal seperti itu tidak diperbolehkan baginya, seperti halnya seorang mujtahid yang tidak menghadap ke arah seperti arah hasil ijtihadnya sendiri. Pendapat yang paling benar adalah shalatnya tetap sah. Ini merupakan mazhab Syafi'i. Karena, orang itu berarti mengambil dalil baginya sendiri dari hasil ijtihadnya sendiri jika memang ia seorang diri.

Demikian pula halnya jika ada orang lain bersama dirinya. Sebagaimana pula jika kedua mujtahid tersebut memiliki kemampuan yang sama dan tidak bermanfaat hanya mengira-ngira saja. Jika ia lebih mengira bahwa mujtahid yang lebih rendah kemampuannyalah yang

benar, maka hal itu tidak membuatnya tidak boleh mengikuti (bertaklid) kepada orang yang lebih baik.

Namun, jika kedua mujtahid itu baginya memiliki kemampuan yang sama maka ia boleh mengikuti siapa saja yang ia inginkan. Hal ini seperti seorang buta yang mengikuti para ulama pada hukum-hukum Islam lainnya.

Pasal: Seorang *muqallid* adalah yang tidak mungkin melakukan shalat dengan ijtihadnya sendiri. Ketidakmungkinannya itu bisa jadi karena ketidaktahuannya atau karena ia tidak dapat melihat. ia adalah orang buta yang tidak mungkin dapat belajar dan berijtihad sebelum waktu shalat usai.

Adapun orang yang masih mungkin belajar maka ia harus belajar. Jika ia melakukan shalat sebelum mempelajarinya maka shalatnya dianggap tidak sah, karena ia dianggap mampu melakukan shalat dengan berijtihad sendiri. ia tidak diperbolehkan bertaklid, seperti halnya seorang mujtahid. Orang yang buta tidak diharuskan belajar ilmu fikih karena dua hal:

Pertama, fikih bukanlah salah satu syarat sahnya shalat.

Kedua, waktu mempelajarinya cukup lama. Orang ini seperti orang yang tidak mampu mempelajari dalil-dalil dalam permasalahan kita ini. Jika ia menangguhkan untuk belajar dan shalat hingga waktu shalat telah sempit dan tidak cukup waktu untuk belajar dan berijtihad, atau salah satunya, maka shalatnya tetap dianggap sah dengan melakukan taklid. Hal ini seperti orang yang mampu mempelajari surat Al Fatihah, namun tidak cukup waktu baginya untuk mempelajarinya.

Pasal: Jika terdapat halangan yang membuat seorang mujtahid tidak dapat melihat dalil-dalil (petunjuk). Tentu saja dirinya dianggap seperti orang buta dan diperbolehkan bertaklid. Karena, dirinya dianggap tidak mampu berijtihad. Demikian pula jika seandainya ia terisolasi di dalam suatu tempat dan tidak dapat melihat petunjuk (arah kiblat), serta tidak mendapatkan seseorang yang memberitahukan kepadanya kecuali dari seorang mujtahid yang lain yang berada di suatu tempat dan dapat melihat tanda-tanda arah kiblat, maka ia boleh bertaklid kepada orang tersebut. Karena, dirinya dianggap seperti orang yang buta.

Pasal: Jika shalat dilakukan dengan bertaklid kepada seorang mujtahid. Namun kemudian ada orang yang berkata kepadanya, "Kamu

telah melakukan kesalahan dalam hal arah kiblat, karena sesungguhnya arah kiblat adalah seperti ini." Dan, orang tersebut memberitahukannya dengan penuh keyakinan akan kebenarannya, seperti orang yang mengatakan, "Aku telah melihat matahari atau bintang-bintang, dan aku yakin kamu telah melakukan kesalahan," maka ia boleh merujuk kepada perkataan orang itu. Kemudian, ia boleh merubah arah kiblat ke arah yang diberitahukan orang tersebut kepada dirinya yang merupakan arah kiblat. Karena, seandainya berita itu disampaikan oleh seorang mujtahid yang diikuti oleh orang buta, maka orang buta itu harus menerima berita tersebutu.

Yang dilakukan oleh orang buta dianggap lebih utama meski ada orang yang memberitahukan kepadanya melalui ijtihadnya, sedangkan baginya tidak ada petunjuk yang jelas atas apa yang diberitahukan kepadanya dan dirinya tidak lebih yakin dari apa yang ia yakini pertama kali. Maka, pada saat seperti ini ia boleh tetap mengarah arah yang ia yakini sebelumnya. Karena, di dalam shalat itu disyariatkan adanya petunjuk yang diyakini kebenarannya. Keyakinan itu tidak dapat dihapuskan oleh keraguan.

Jika pendapat yang kedua lebih ia yakini daripada pendapat yang pertama, maka kami berpendapat bahwa ia tidak diharuskan untuk mengikuti yang lebih baik. Demikian pula jika kami mengatakan bahwa hendaknya ia bertaklid kepada orang itu, khususnya merujuk kepada pendapatnya itu. Hal ini seperti orang yang dapat melihat kemudian ia merubah ijtihadnya di tengah-tengah shalatnya.

Pasal: Jika seorang mujtahid melaksanakan shalat dengan ijtihadnya padahal ia buta terhadap hal tersebut. Dalam keadaan seperti ini hendaknya ia tetap meneruskan shalatnya itu. Walaupun ia bisa saja bersandar pada ijtihad yang lain, namun ijtihadnya sendiri lebih utama. Jika ia merubah arah kiblatnya, maka shalatnya dianggap batal.

Namun, jika ada orang yang memberitahukan secara yakin akan kesalahan arah kiblatnya, maka ia boleh merujuk (mengikuti) orang tersebut. Jika ia diberitahukan dari ijtihad orang lain, maka hendaknya ia tidak merujuk (mengikuti) ijtihad tersebut, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Jika ia melaksanakan shalat tanpa didasari ilmu, kemudian ia baru mengetahui arah kiblat yang ia sedang menghadap ke arah itu memang

benar adanya di tengah-tengah shalat yang dilakukannya itu, dan ia menyaksikan sendiri petunjuk yang benar, seperti melihat matahari pada arah kiblatnya ketika melaksanakan shalat Zhuhur dan yang lainnya, maka ia hendaknya meneruskan shalatnya itu. Karena, dua ijtihad itu memang sama.

Jika jelas baginya kesalahan arah kiblat yang dilakukannya, hendaknya ia berputar menghadap ke arah kiblat tersebut dari arah yang sebelumnya ia lakukan. Jika ia tidak mendasari kebenaran atau kesalahan arah kiblatnya itu, maka shalatnya dianggap batal. Hendaknya ia berijtihad, karena ia diwajibkan untuk berijtihad. ia tidak diperbolehkan melaksanakan shalat dengan bertaklid. Hal ini sebagaimana orang yang dapat melihat ketika ia telah mengetahui arah shalat. Meski ia hanya bertaklid namun ia boleh tetap meneruskan shalatnya itu. Karena, ia tidak mampu berijtihad kecuali dengan berpegang pada petunjuk ketika ia memulai shalatnya itu.

137. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika seseorang melaksanakan shalat dengan berijtihad menuju arah tertentu, kemudian ia mengetahui bahwa ia telah melakukan kesalahan mengenai kiblatnya itu, maka tidak diharuskan baginya untuk mengulang shalatnya itu."

Kesimpulannya adalah bahwa jika seorang mujtahid melaksanakan shalat dengan ijtihadnya sendiri untuk menghadap arah tertentu, kemudian ia mengetahui bahwa ia telah melaksanakan shalat tidak menghadap ke arah Ka'bah, dan ia yakin akan hal itu, maka tidak diharuskan baginya untuk mengulangi shalatnya. Demikian pula dengan seseorang yang bertaklid dalam shalatnya. Pendapat ini diungkapkan oleh Malik, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i pada salah satu pendapatnya.

Ada pula pendapat lain yang mengatakan bahwa orang itu harus mengulangi shalatnya kembali, karena telah jelas baginya kesalahan dalam hal syarat shalat, sehingga ia harus mengulang shalatnya. Hal ini sebagaimana jika ia melakukan shalat sebelum masuk waktu shalat atau tanpa bersuci dan menutup aurat.

Kami sendiri sependapat dengan yang diriwayatkan oleh Amir bin Rabi'ah, dari ayahnya. ia berkata, "Kami pernah bersama Rasulullah dalam sebuah perjalanan di malam yang gelap gulita. Kami tidak

mengetahui di mana arah kiblat. Masing-masing pun melaksanakan shalat sesuai dengan keyakinannya masing-masing. Di pagi harinya kami menceritakan hal ini kepada Rasulullah. Lalu, turunlah firman Allah, *"Maka ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah."*[710] (Qs. Al Baqarah [2]: 115). (HR. Ibnu Majah dan At-Tirmidzi). ia mengatakan, "Hadits ini *hasan,* hanya saja hadits ini berasal dari Asy'ats As-Siman, dimana di dalamnya terdapat kelemahan."

Dari Atha`, dari Jabir, ia berkata, "Kami pernah bersama Rasulullah dalam sebuah perjalanan. Lalu, kami mendapati cuaca menjadi mendung. Kami bimbang dan berselisih pendapat mengenai arah kiblat. Masing-masing pun lalu melaksanakan shalat ke arah yang diyakininya. Kemudian, masing-masing dari kami membuat garis di hadapannya untuk mengetahui posisi kami masing-masing. Kami pun menceritakan hal ini kepada Rasulullah. Beliau sama sekali tidak memerintahkan kepada kami untuk mengulang shalat. Beliau bersabda, *'Shalat kalian telah diganjar dengan pahala'."*[711] (HR. Daruquthni). ia berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Muhammad bin Salim, dari Atha.

Diriwayatkan pula dari Muhammad bin Abdullah Al-Umari, dari Atha. Ucapan keduanya dianggap *dhaif.* Al Uqaili berkata, "Matan hadits ini tidak diriwayatkan dengan *tsabit.*" Muslim meriwayatkan dalam kitab *Shahih*-nya, bahwasanya Rasulullah melaksanakan shalat dengan menghadap ke arah Baitul Maqdis. Lalu, turunlah firman Allah, *"Sungguh Kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram."* (Qs. Al Baqarah [2]: 144).

Kemudian seseorang melewati kaum Bani Salamah yang sedang ruku ketika melaksanakan shalat fajar. Mereka telah melaksanakan shalat satu rakaat. Orang itu lalu berseru, "Ketahuilah, bahwasanya menghadap telah berubah." Lalu, mereka semua pun berpindah arah menuju arah kiblat.[712]

Hal seperti ini tidak samar (pernah terjadi) pada diri Rasulullah dan

---

[710] HR. At-Tirmidzi (345) dan Ibnu Majah (1020). Al Albani menganggap hadits ini *hasan* di dalam kitab *Al Irwa`* (291).

[711] HR. Ad-Daruquthni (1/271). Dia berkata dalam kitab *Sanad*-nya, *"Dhaif."*

[712] Telah disebutkan pada no. 1 dalam bab yang sama.

tidak diingkari bahkan diperbolehkan. Shalat yang telah mereka lakukan setelah arah kiblat diubah menuju Ka'bah tetap dianggap sah. Karena, orang itu dianggap telah melaksanakan sesuai dengan yang telah diperintahkan. Orang yang salah dalam hal arah kiblat kedudukannya sama dengan orang yang benar dalam mengarah ke kiblat. Karena telah melaksanakan shalat tidak ke arah kiblat sebab udzur tertentu, sehingga ia tidak diwajibkan untuk mengulang shalatnya. Ia seperti orang yang dalam keadaan takut (perang) yang melaksanakan shalat ke arah selain kiblat.

Alasan lain adalah karena menghadap kiblat merupakan syarat shalat, sedangkan ia tidak mampu memenuhinya. Maka dalam hal ini ia sama seperti syarat-syarat lainnya.

Adapun orang yang melaksanakan shalat sebelum masuk shalat, ia belum mendapatkan perintah untuk melaksanakan shalat tersebut. ia baru diperintahkan melaksanakan shalat setelah waktu shalat masuk. Dalam hal ini ia berarti melaksanakan sesuai apa yang telah diperintahkan. Berbeda halnya dengan permasalahan kita ini, karena tanpa diragukan lagi bahwa ia telah diperintahkan untuk melaksanakan shalat, dan tidak diperintahkan selain melaksanakan shalat tersebut saja. Semua persyaratan shalat jika tidak mampu dilakukan, maka gugurlah persyaratan itu. Demikian halnya dalam kondisi tersebut. Namun, jika ia mengira bahwa waktu shalat telah masuk namun perkiraannya itu keliru, maka perkiraannya itu tidak dapat dianggap sebagai ijtihad. Hal ini sama halnya dengan seseorang yang berijtihad dalam masalah kita ini mengenai masuknya waktu, kemudian ternyata salah.

Pasal: Semua satu hukum. Dalam arti bahwa Tidak ada perbedaan petunjuk-petunjuk yang terlihat secara jelas, samar, atau tertutup dengan awan hitam, atau sesuatu yang menghalangi petunjuk tersebut, sesuai dengan dalil dari hadits-hadits yang telah kami riwayatkan. Petunjuk-petunjuk tersebut tertutup dari mereka karena awan. Mereka tidak mengulang shalat mereka, karena mereka telah melaksanakan apa yang telah diperintahkan kepada mereka pada dua kondisi di mana mereka tidak dapat menghadap kiblat pada kedua kondisi tersebut. Keduanya sama-sama tidak diharuskan untuk mengulang shalat mereka.

Pasal: Jika telah jelas kesalahan arah kiblat seseorang di tengah-tengah shalatnya. Dalam hal ini hendaknya ia berputar arah

menuju Ka'bah dan membiarkan rakaat shalat yang telah dilakukan. Karena, shalat yang telah dilakukan dianggap sah. Sebagaimana jika seandainya ia tidak menyadari kesalahannya itu. Jika mereka sedang berada dalam jamaah, di mana ijtihad mereka telah membawa mereka menghadap ke arah tertentu, maka salah seorang dari mereka hendaknya maju dan menunjukkan kepada mereka akan kesalahan arah mereka dengan satu komando. Mereka semua berputar arah menuju arah yang telah jelas kebenarannya kepada mereka.

Hal tersebut seperti yang dilakukan oleh kaum bani Salamah ketika telah jelas bagi mereka bahwa arah shalat berubah menjadi ke arah Ka'bah. Jika hanya imam saja yang mengetahui, atau hanya para makmum saja sedangkan imam tidak mengetahui, atau hanya sebagian makmum saja, maka orang-orang yang telah jelas arah kiblatnya hendaknya berputar ke arah tersebut. Sedangkan yang lain meniatkan diri untuk bersikap berbeda dengan yang lainnya. Kecuali, pada satu kondisi sebagaimana yang telah kami sebutkan, bahwasanya sebagian dari mereka hendaknya mengikuti orang yang berbeda ijtihadnya dengan mereka.

Jika di antara mereka ada orang yang bertaklid, maka ia mengikuti orang yang menjadi panutan taklidnya dan berputar arah jika orang itu berputar arah. Jika semuanya bertaklid, maka ia tidak boleh merubah arah kecuali jika semuanya berbalik arah. Karena, shalat disyariatkaan dengan petunjuk yang yakin, sehingga keyakinan itu tidak dapat dirubah dengan keraguan kecuali jika seseorang diharuskan untuk bertaklid kepada orang yang paling *tsiqah* di antara mereka, dan ia berbalik arah jika orang itu berbalik arah.

138. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Jika orang yang dapat melihat atau orang buta melakukan shalat di daerah perkotaan (banyak orang) dan ternyata ia melakukan kekeliruan tanpa didasari petunjuk, maka mereka hendaknya mengulang shalat mereka itu."

Adapun seseorang melaksanakan shalat ke selain arah Ka'bah di daerah perkotaan, kemudian tampak olehnya bahwa ia melakukan kesalahan (mengenai arah kiblat) maka ia harus mengulang shalatnya, baik ia melakukan shalat menggunakan petunjuk ataupun tidak. Karena,

orang yang berada di perkotaan tidak diharuskan berijtihad. Juga karena orang yang mampu melihat tanda dan menemukan orang yang dapat memberitahukan (arah kiblat) secara yakin, maka ia tidak wajib berijtihad. ia seperti orang yang mampu (memahami) nash dalam menghadapi seluruh hukum-hukum yang ada. Jika ia melaksanakan shalat tanpa didasari petunjuk, kemudian ternyata salah, maka ia harus mengulangnya karena kecerobohannya.

Jika ada seseorang yang memberitahukan kepadanya dan ternyata salah, maka orang itu telah menipunya dan jelas bahwa berita dari orang itu tidak dapat dijadikan sebagai petunjuk. Jika ia terisolir dan tidak mendapatkan orang yang memberitahukan arah kiblat kepadanya, maka Ibnu Al Hasan At-Tamimi berkata, "Orang itu seperti seorang musafir yang sedang bingung dalam kurungannya. ia boleh melakukan shalat tanpa harus mengulangnya. Karena, ia tidak mampu mencari petunjuk dengan berita atau tanda-tanda."

Adapun orang yang buta, meski ia berada di perkotaan (di tengah orang banyak) maka kedudukannya seperti orang yang dapat melihat. Karena, ia sebenarnya dapat meminta petunjuk melalui pemberitahuan orang lain atau tanda-tanda (mihrab) tertentu. Orang yang buta (awam) jika menyentuh mihrab dan mengetahui bahwa itu adalah mihrab (tanda) dan ia sedang menghadap ke arahnya, maka ia seperti orang yang dapat melihat (berpengetahuan). Demikian pula jika ia mengetahui bahwa pintu masjid terletak ke arah utara atau arah lainnya. Maka, ia boleh berpetunjuk dengan pintu masjid itu. Ketika ia melakukan kesalahan maka ia harus mengulang shalatnya itu.

Hukum orang yang bertaklid adalah seperti orang yang buta dalam kasus seperti ini. Jika orang yang buta atau bertaklid melakukan perjalanan dan tidak mendapatkan orang yang memberitahukan kepadanya, dan tidak ada seorang mujtahid yang dapat diikutinya, maka menurut zhahir ucapan Al Khiraqi adalah ia hendaknya mengulangi shalatnya, baik arahnya benar ataupun salah. Karena, ia telah melakukan shalat tanpa petunjuk apapun. Sehingga, ia harus mengulang shalatnya. Jika benar, maka hukumnya seperti seorang mujtahid yang melakukan shalat tanpa berijtihad terlebih dahulu.

Abu Bakar berkata, "Dia hendaknya melakukan shalat sesuai dengan keadaannya." Mengenai pengulangan shalat ini, baik arahnya

benar ataupun salah, ada dua riwayat:

Pertama, ia hendaknya mengulang shalatnya itu, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Kedua, tidak diharuskan baginya untuk mengulang shalatnya, karena ia telah melakukan sesuai dengan yang diperintahkan. Dalam hal ini ia seperti seorang mujtahid. Selain itu, karena ia tidak mampu selain melakukan apa yang telah dilakukannya itu. Sehingga, kewajiban itu gugur baginya, seperti orang-orang yang tidak mampu menghadap kiblat. Juga, karena ia tidak mendapatkan petunjuk apapun, seperti seorang mujtahid yang sedang berada di cuaca yang mendung atau terisolasi.

Ibnu Hamid berkata, "Jika ia melakukan kesalahan maka shalatnya hendaknya diulangi. Jika benar, maka ada dua pendapat. Hukum seseorang yang bertaklid karena tidak dapat melihat seperti orang yang matanya tidak dapat melihat petunjuk. Adapun jika ia mendapatkan orang yang dapat diikutinya atau yang memberitahukannya namun ia tidak meminta informasi dan tidak mengikuti (bertaklid), atau menyelisihi orang yang memberitahukan dan seorang mujtahid, kemudian ia melaksanakan shalat, maka shalatnya biar bagaimanapun dianggap batal. Demikian pula dengan seorang mujtahid yang melakukan shalat tanpa berijtihad, namun arahnya benar, atau ijtihadnya mengarahkan ke suatu arah dan ia melakukan shalat ke arah lain, maka shalatnya dianggap batal, baik arahnya telah benar ataupun tetap salah. Karena, ia tidak melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang diperintahkan kepadanya. ia sama seperti orang yang tidak menghadap ke arah Ka'bah, padahal ia mengetahui arah Ka'bah.

139. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Petunjuk dari seorang musyrik tidak boleh diikuti, karena berita, riwayat, dan kesaksian dari orang kafir tidak dapat diterima, karena mereka dianggap tidak amanah.

Oleh karena itu, Umar berkata, "Janganlah kalian mempercayai mereka setelah mereka mengkhianati Allah. Berita dari orang fasik pun tidak dapat diterima karena kelemahan agamanya. Jika ada masalah maka merekalahyang selayaknya terkena tuduhan.

Selain itu, riwayat dan kesaksian yang mereka nyatakan tidak dapat diterima. Demikian pula berita yang disampaikan oleh seorang

anak kecil, walaupun mereka tidak mendapatkan ganjaran dari perbuatannya itu. Oleh karena itu, berhati-hatilah kedustaan orang yang tidak dapat dipercaya.

At-Tamimi berkata, "Berita dari anak kecil yang *mumayyiz* dapat diterima, jika orang yang memberi kabar tidak diketahui keadaannya. Demikian halnya orang yang masih diragukan keislaman dan kekafirannya, maka berita yang dibawa tidak dapat diterima. Hal ini seperti jika ditemukan tanda *mihrab* (tempat untuk menunaikan shalat) namun tidak diketahui apakah milik kaum muslimin atau *ahli dzimmah*. Demikian halnya jika tidak diketahui keadilan dan kefasikannya sebelum memperoleh berita darinya, di mana sifat seorang muslim itu terbangun atas sikap adil selama tidak terlihat sifat yang bertentangan dengannya. Berita dari seluruh kaum muslimin yang baligh dan berakal dapat diterima, baik laki-laki ataupun perempuan. Karena, itu merupakan salah satu berita agama. Yang demikian itu seperti riwayat, di mana yang berasal dari seorang muslim dapat diterima. *Wallahu a'lam.*

Adab Berjalan Menuju Tempat Shalat

Bagi kaum lelaki jika hendak pergi melaksanakan shalat, dianjurkan untuk menyambut shalat tersebut diiringi rasa takut, bergetar hatinya, khusyu', dan tunduk. Ia juga harus bersikap tenang dan tidak gaduh. Dan, yang demikian itu tetap dilakukan meski telah mendengar suara iqamah, ia tidak boleh terburu-buru menuju tempat shalat. Yang demikain itu seperti yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِذَا سَمِعْتُمُ الإِقَامَةَ، فَامْشُوا، وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا.

"Jika kalian mendengar iqamah, maka berjalanlah dengan tenang dan tanpa gaduh. Apa (rakaat) yang kalian dapatkan maka lakukanlah, dan apa (rakaat) yang luput dari kalian maka sempurnakanlah."[713]

---

[713] HR. Al Bukhari (2/ح 636/*Fath Al Bari*), Muslim (1/420 dan 421), Abu Daud (572), At-Tirmudzi (327), dan Ibnu Majah (775).

Dari Abu Qatadah, ia berkata, "Ketika kami sedang bersama Rasulullah, terdengar gerakan kain jubah orang-orang. Setelah melaksanakan shalat beliau SAW bertanya,

مَا شَأْنُكُمْ؟ قَالُوا: اسْتَعْجَلْنَا إِلَى الصَّلاَةِ، قَالَ: فَلاَ تَفْعَلُوا! إِذَا أَتَيْتُمْ الصَّلاَةَ فَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا.

'Ada apa pada kalian?' Mereka menjawab, 'Kami terburu-buru untuk mengejar shalat.' Beliau bersabda, *'Janganlah kalian lakukan (seperti itu), jika kalian mendatangi shalat, hendaklah kalian tenang. Apa (rakaat) yang kalian dapatkan, maka laksanakanlah shalat, dan apa yang luput oleh kalian, maka sempurnakanlah'."*[714] (*Muttafaq alaih*).

Pada riwayat yang lain disebutkan, *"Maka tunaikanlah."* Ahmad berkata, "Jika ingin sekali mendapatkan takbir pertama diperbolehkan untuk sedikit mempercepat langkah kaki, selama tidak terlalu terburu-buru yang sifatnya tercela." Ada perkataan dari sahabat-sahabat Rasulullah bahwa mereka sedikit mempercepat langkah mereka jika mereka khawatir akan ketinggalan takbir pertama.

Disukai jika mendekatkan antara langkah yang satu dengan yang lainnya agar kebaikan yang didapatkan lebih banyak. Sesungguhnya pada setiap langkah dicatat satu kebaikan. Abd bin Humaid telah meriwayatkan pada kitab *Musnad*-nya dengan *sanad* dari Zaid bin Tsabit, ia berkata, "Shalat telah ditunaikan." Rasulullah lalu berangkat dengan berjalan kaki, saat itu aku bersama beliau. Beliau mendekatkan ayunan langkahnya. Kemudian beliau bertanya,

أَتَدْرِى لِمَ فَعَلْتُ هَذَا؟ لِتُكَثِّرْ خَطَّانَا فِى طَلَبِ الصَّلاَةِ.

"Tahukan kamu mengapa aku melakukan hal ini? Untuk memperbanyak langkah kita dalam mencari —pahala— shalat."[715]

---

714 HR. Al Bukhari (2/635/*Fath Al Bari*) dan Muslim (1/422) dari hadits Abu Hurairah.

715 Ibnu Hajar menyebutkannya dalam kitab *Al Mathalib Al 'Aliyah* (1/ha 489) dari hadits Anas. Dia berkata, "Adh-Dhahak memiliki hapalan yang lemah. Riwayat yang terjaga pada riwayat ini terletak pada Zaid bin Tsabit." Al-Haitsami menyebutkan hadits ini pada kitab *Al Majma'* (2/31,32). Dia berkata, "Ath-Thabrani meriwayatkannya dalam kitab *Al Kabir* dari hadits Zaid bin Tsabit. Di

Dimakruhkan mengaitkan jemari tangan yang satu dengan yang lainnya. Hal ini sesuai dengan riwayat dari Ka'ab bin Ujrah, bahwasanya Rasulullah bersabda,

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ خَرَجَ عَامِدًا إِلَى الْمَسْجِدِ، فَلاَ يُشَبِّكَنَّ بَيْنَ أَصَابِعِهِ فَإِنَّهُ فِي صَلاَةٍ.

"Jika salah seorang dari kalian berwudhu maka baguskanlah wudhunya, kemudian pergilah menuju ke masjid secara sengaja, lalu ia tidak mengaitkan antara jemari yang satu dengan yang lainnya, maka sesungguhnya ia dalam keadaan shalat."[716] (HR. Abu Daud).

Pasal: Bacaan yang disukai. Seperti yang ada pada riwayat Ibnu Abbas bahwa Rasulullah pergi untuk melakukan shalat dan mengucapkan,

اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا، وَفِي لِسَانِي نُورًا، وَفِي سَمْعِي نُورًا، وَاجْعَلْ فِي بَصَرِي نُورًا، وَاجْعَلْ مِنْ خَلْفِي نُوْرًا، وَمِنْ أَمَامِي نُوْرًا، وَاجْعَلْ مِنْ فَوْقِي نُورًا، وَمِنْ تَحْتِي نُورًا، وَاعْطِنِي نُورًا.

"Ya Allah, jadikanlah di dalam hatiku cahaya, berikanlah cahaya pada pendengaranku ada cahaya, pada pandanganku ada cahaya, dan jadikanlah dari belakangku cahaya, di hadapanku ada cahaya, dan jadikanlah dari atasku cahaya, dan dari bawahku ada cahaya, dan anugerahkanlah kepadaku cahaya."[717] (HR. Muslim).

Ahmad meriwayatkan di dalam kitab *Al Musnad* dan Ibnu Majah dalam kitab *As-Sunan* dengan *sanad* keduanya dari Abu Said. Ia

---

dalamnya terdapat Adh-Dhahhak bin Nibras, dia adalah orang yang *dhaif.* Dia meriwayatkannya secara *mauquf* kepada Zaid bin Tsabit. Para perawi hadits ini *shahih.*"

716 HR. Abu Daud (1/Al Bukhari 562), Ahmad (4/241,242), Ad-Darami (1404). Al Albani menganggap hadits ini *shahih.*

717 HR. Muslim (1/525 dan 526/181), At-Tirmidzi (3419), An-Nasa'i (2/218), Ahmad dalam *Musnad*-nya (1/284,343,352 dan 373). Al Albani menyebutkannya dalam kitab *Shahih Al Jami'* 51259.

mengatakan bahwa Rasulullah bersabda,

مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى الصَّلاَةِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ، وَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مَمْشَايَ هَذَا، فَإِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشَرًا وَلاَ بَطَرًا وَلاَ رِيَاءً وَلاَ سُمْعَةً، وَخَرَجْتُ اتِّقَاءَ سُخْطِكَ وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ، فَأَسْأَلُكَ أَنْ تُنْقِذَنِي مِنَ النَّارِ، وَأَنْ تَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي، إِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ، أَقْبَلَ اللهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ، وَاسْتَغْفَرَ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ.

"Siapa saja yang keluar dari rumahnya untuk melaksanakan shalat kemudian mengucapkan 'Ya Allah, aku memohon dengan hak para pemohon atas Dzat-Mu, aku memohon dengan langkahku ini. Sesungguhnya aku tidak keluar (rumah) karena ingin angkuh, sombong, riya, dan sum'ah. Aku keluar untuk berlindung dari murka-Mu dan mengharapkan keridhaan-Mu. Aku memohon kepada-Mu untuk menyelamatkanku dari api neraka dan memohon ampunan kepada-Mu atas dosa-dosaku. Sesungguhnya tidak ada yang dapat mengampuni dosa selain Engkau', maka Allah akan menyambutnya dengan wajah-Nya sendiri dan akan ada tujuh puluh ribu malaikat yang memintakan ampunan untuknya."[718]

Beliau kemudian membaca *"Dengan menyebut nama Allah"* dan dilanjutkan dengan firman Allah, *"(Yaitu Tuhan) Yang telah menciptakan aku, maka Dia-lah yang menunjuki aku."* (QS. Asy-Syu'ara [26]: 78) hingga pada firman-Nya, *"Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih."* (QS. Asy-Syu'ara [26]: 89)

Pasal: Jika masuk ke dalam masjid, hendaknya mendahulukan kaki sebelah kanan dan mengucapkan bacaan seperti dalam riwayat Muslim. Dari Abu Humaid atau Abu Usaid, ia mengatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

---

718 HR. Ahmad (3/21), Ibnu Majah (1/778). Al Albani menganggap hadits ini *dhaif*. Lihat pada kitab *Adh-Dha'ifah* (24).

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، وَإِذَا خَرَجَ فَلْيَقُلْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ.

"Jika salah seorang dari kalian masuk ke dalam masjid maka ucapkanlah 'Ya Allah, bukakanlah pintu rahmat-Mu untukku'. Jika keluar dari masjid hendaklah mengucapkan 'Ya Allah, aku memohon fadhilah dari-Mu'."

Dari Fathimah binti Rasulullah, ia mengatakan bahwa Rasulullah jika masuk ke dalam masjid beliau bershalawat kepada Muhammad (dirinya sendiri) dan mengucapkan *"Ya Allah, ampunilah dosa-dosaku dan bukakanlah bagiku pintu-pintu rahmat-Mu"*, dan jika keluar beliau bershalawat atas Nabi Muhammad dan mengucapkan "Ya Allah, ampunilah dosa-dosaku dan bukakanlah pintu-pintu fadhilah-Mu".[719] (HR. Turmudzi). Janganlah salah seorang dari kalian duduk hingga melakukan shalat dua rakaat, sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Abu Qatadah, bahwasanya Rasulullah bersabda,

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلاَ يَجْلِسْ حَتَّى يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ.

"Jika salah seorang dari kaian masuk ke dalam masjid, maka hendaklah ia tidak duduk hingga melakukan shalat dua rakaat."[720] (*Muttafaq alaih*)

Kemudian duduk dengan menghadap ke arah kiblat dan menyibukkan diri dengan berdzikir kepada Allah atau membaca Al Qur`an, atau berdiam diri saja. Tidak boleh membicarakan pembicaraan duniawi, dan tidak boleh pula membunyikan tulang jemari. Hal ini sesuai dengan yang diriwayatkan oleh Abu Said dari Rasulullah, bahwasanya beliau bersabda,

---

[719] HR. Muslim (1/494,495), Abu Daud (1/465), At-Tirmidzi (315), An-Nasa`i (2/53), dan Ahmad (3/497).

[720] HR. Al Bukhari (1/ج 4444), Muslim (1/495), At-Tirmidzi (316), dan Ahmad (5/311).

إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَلاَ يُشَبِّكَنَّ، فَإِنَّ التَّشْبِيكَ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَزَالُ فِي صَلاَةٍ مَا دَامَ فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهُ.

"Jika salah seorang dari kalian berada di dalam masjid, maka janganlah ia mengaitkan jemarinya, karena mengaitkan jemari adalah termasuk perbuatan syetan. Sesungguhnya masing-masing dari kalian masih dianggap sedang melakukan shalat selama berada di dalam masjid hingga ia keluar darinya."[721] (HR Ahmad dalam *Al-Musnad*).

Pasal: Jika shalat telah didirikan maka janganlah menyibukkan diri dengan shalat sunnah, baik karena dikhawatirkan akan kehilangan rakaat pertama atau pun tidak. Mengenai hal ini Abu Hurairah, Ibnu Umar, Urwah, Ibnu Sirin, Said bin Jubair, Asy-Syafi'i, Ishaq, dan Abu Tsaur mengatakan seperti itu. Diriwayatkana dari Ibnu Mas'ud, bahwasanya ia masuk masjid sedangkan imam sedang melakukan shalat Subuh. Maka, ia pun melaksanakan dua rakaat shalat fajar." Ini merupakan mazhab Hasan, Makhul, Mujahid, dan Hammad bin Abu Sulaiman. Malik berkata, "Jika tidak khawatir akan ketinggalan rakaat (pertama) maka laksanakanlah shalat dua rakaat di luar masjid." Al Auza'i, Said bin Abdul Aziz, dan Abu Hanifah berkata, "Boleh melaksanakan shalat dua rakaat kecuali jika takut akan kehilangan (ketinggalan) rakaat terakhir."

Kami berpendapat seperti ucapan Rasulullah,

إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ فَلاَ صَلاَةَ إِلاَّ الْمَكْتُوبَةَ.

"Jika shalat telah didirikan maka tidak ada shalat selain shalat wajib."[722] (HR. Muslim)

Alasannya adalah karena apa yang ditinggalkannya bersama imam

---

[721] HR. Ahmad (3/43,53). Al Haitsami menyebutkannya dalam kitab *Al Majma'* (2/52). Dia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad, dan *sanad*-nya *hasan*." Al Mundziri menyebutkannya di dalam kitab *At-Targhib* (1/204).

[722] HR. Muslim (1/493). Al Bukhari menyebutkannya dalam kitab *Tarjamah Al Bab* (2/shad 174), Abu Daud (1266), At-Tirmidzi (421), dan Ahmad (2/331,352,455,517 dan 531).

adalah lebih afdhal dari shalat (sunnah) yang dilakukannya. Oleh karena itu, hendaknya ia tidak sibuk melaksanakan shalat sunnah tersebut, sebagaimana seandainya dia khawatir akan tertinggal satu rakaat. Ibnu Abdil Barr berkata mengenai masalah ini, "Hujjah pada perselisihan pendapat ini adalah masalah sunnah. Siapa yang melakukannya maka ia berarti telah menetapkannya (wajib), siapa yang menggunakannya maka ia berarti telah selamat." Dia juga mengatakan bahwa Aisyah telah meriwayatkan bahwa Rasulullah berangkat (ke masjid) ketika shalat telah didirikan. Beliau melihat orang-orang tengah melaksanakan shalat (sunnah). Maka beliau bertanya, "Apakah boleh melaksanakan dua shalat secara bersamaan?"[723] Anas, Abdullah bin Sirjin, Ibnu Buhainah, dan Abu Hurairah meriwayatkan dari Rasulullah. Ibnu Abdil Barr meriwayatkan semuanya dalam kitab *At-Tamhid.* Dia berkata, "Semua ini adalah pengingkaran darinya terhadap perbuatan itu." Adapun jika shalat telah didirikan sedangkan ia tengah melaksanakan shalat sunnah, dan tidak khawatir akan kehilangan shalat berjamaah, maka ia boleh menyempurnakan shalat sunnahnya itu tanpa harus menghentikannya. Hal ini sebagaimana firman Allah, *"Dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu."* (Qs. Muhammad [47]: 33) Jika ia takut akan kehilangan shalat berjamaah maka ada dua riwayat mengenai hal ini:

Pertama, menyempurnakan shalat sunnahnya itu.

Kedua, menghentikannya, karena shalat jamaah pahalanya lebih besar dan lebih banyak daripada shalat sunnah yang dihentikannya itu, dan karena shalat jamaah itu lebih banyak ganjarannya sebanyak dua puluh tujuh derajat daripada shalat sendirian.

---

[723] HR. Malik dalam kitab *Al Muwaththa`* (1/128/31) dan pada bagian ujung kitab tersebut. Ibnu Abdul Barr berkata, "Para perawi tidak berselisih pendapat mengenai Malik dalam menganggap *mursal* hadits ini." Diriwayatkan pula oleh Ibnu Khuzaimah (1126). Al Albani berkata, "*Sanad* hadits ini *shahih.*" Diriwayatkan pula oleh Al Bukhari dalam kitab *At-Tarikh Ash-Shaghir* (2/200) dan kitab *Al Kabir* (1/186). Dia berkata, "Pendapat bahwa hadits ini *mursal* lebih *shahih.*" Abdurrazaq meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Al Mushannif* (3995,4004). Al Haitsami menyebutkannya di dalam kitab *Al Majma'* (2/76). Dia berkata, "Diriwayatkan oleh Al Bazzar, dia berasal dari riwayat Syarik bin Abi Gharr darinya." Bukhari berkata, "Yang paling *shahih* adalah dari Syarik, dari Abu Salamah secara *mursal.* Di dalamnya terdapat pula Utsman bin Muhammad bin Utsman bin Rabi'ah. Ibnul Qathan menganggapnya *dhaif.*" Abdul Haq berkata, "Yang paling menonjol dari riwayatnya adalah prasangka." Ibnu Hajar menyebutkan hadits ini dalam kitab *Al Mathalib* (246).

Pasal: Apakah sebelum bertakbir boleh mengucapkan sesuatu? Hal ini pernah ditanyakan kepada Ahmad, Ia menjawab, "Tidak boleh." Maksudnya, tidak ada sunnah yang menerangkan doa sebelumnya (takbir), baik riwayat dari Rasulullah ataupun sahabat beliau. Selain itu, karena doa sendiri dibaca setelah melaksanakan ibadah. Hal ini sebagaimana firman Allah, *"Maka apabila kamu telah selesai (dari sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain, dan hanya kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap."* (Qs. Asy-Syarh [94]: 7-8).